تلخيص تهافت الحكماء في ردّ مذاهب أهل الأهواء

محمّد أمين الأسكداري
رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

[ديباجة]

[١] اللّهمّ يا واجب الوجود، ويا مُفيض الخير والجود، أَفِضْ علينا من فضلك الغير المتناهي، وأرنا حقايق الأشياء كما هي، وخلّصنا بنور هدايتك عن الشكوك والأوهام في تحقيق مباحث العقائد ومقاصد الكلام، ونوّر قلوبنا بأنوار التوحيد والعرفان، واحفظ عقايدنا بعصمتك عن[1] الزيغ والبطلان، وصلّ على سيّد أنبيائك وأكرم أصفيائك محمّد المبعوث إلى كافّة الخلق بأقوى الدلائل، وعلى آله وأصحابه ذوي الفواضل والفضايل.

[٢] **أمّا**[2] **بعد** فيقول العبد الفقير إلى ربّه الغنيّ[3] الباري محمّد أمين بن محمّد الأُسكُداري: إنّ الرسالة المسمّاة بتهاف الحكماء في ردّ مذاهب أهل الأهواء[4] المنسوبةَ إلى الإمام المحقّق حجّة الإسلام أبا حامد بن محمّد الغزالي أعلى الله تعالى درجته في دار السلام لمّا لخّصها الفاضل المحقّق والحِبْر المدقّق المشتهر بخواجه زاده برّد الله مَضجعه ونوّر مَهجعه صارت رسالة عذراء في إبطال أقوال الحكماء ومقالة[5] حاوية على التحقيقات والتدقيقات وكثيرٍ في الأبحاث والأنظار والنكات لكنّه بالغ في إيراد الأسولة والأجوبة ولم يكتف بذكر أقواهما كما اكتفى بذكر أقوى حُجج الفلاسفة. فأردتُ أن ألخّصها بالاقتصار على قدْر ما يُحتاج إليه من ذكر أقواهما وترك بعض التفاصيل[6] التي لا تخلو عن الفائدة لكنّها كالزائدة لِما رأيت أنّ أبناء الزمان مائلون إلى الاختصار، متجنّبون عن مسلك التطويل والإكثار. واخترتُ عبارات كافية ومقالات واضحة وافية وأوضحت غوامض في الحاشية[7] تيسيرًا للطالبين وتسهيلًا على المشتغلين طلبًا لمرضاة الله الملك الكريم، إنّه هوالرؤوف الرحيم ذو الفضل العظيم.

---

١ إ: من.

٢ إ: و.

٣ م، إ — الغنيّ.

٤ إ: الهواء.

٥ إ: مقاولة.

٦ وهي الأبحاث التي أوردها الفاضل خواجه زاده على أجوبة الإمام الغزالي عن أدلّة الفلاسفة فتركت هذه الأجوبة والأبحاث واكتفيت بذكر أقوى الأجوبة إذ المقصود هو الردّ على الفلاسفة.

٧ س — وأوضحت غوامض في الحاشية.

[٣] اعلم أنّ الحكماء [١] [١ب] وضعوا الموجودات أنواعًا وأجناسًا وبحثوا عن أحوالها حسب ما وصل إليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعّبة وفنون متكثّرة، وبيانها على الإجمال:

[٤] هو أنّ الحكمة تنقسم بالقسمة الأولى إلى نظرية وعملية؛ لأنّها إن تعلّقت ٥ بما لقدرتنا تأثير[٢] فيه فهو الحكمة العملية، وإلّا فالنظرية. والعملية إمّا أن تختصّ بالشخص وحده أو لا يختصّ. فالمختصّة هي علم الأخلاق ويسمّى بالتصوّف أيضًا؛ وغير المختصّة إن كان باعتبار[٣] مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل، وإلّا فهو علم تدبير المدينة ويسمّى بالسياسة المدنية أيضًا.

[٥] والنظرية إمّا أن تكون علمًا بما يتجرّد عن المادّة[٤] الجسمانية في الوجودين أي ١٠ الذهني والخارجي أو لا يكون. والأوّل هو العلم الأعلى ويسمّى[٥] أيضًا بالعلم الكلّي وبالفلسفة الأولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي. والذي لا يكون إن صحّ تجرّد معلومه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة[٦] الوسطى ويسمّى بالعلم الرياضي أيضًا. وإلّا [٧]فهو العلم الطبيعي ويسمّى أيضًا بالعلم الأسفل.

[٦] وليس يتعلّق غرضُنا بالإبطال في هذه الرسالة إلّا بقسمين منها أعني الطبيعي ١٥ والإلهي؛ لأنّ مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما.

---

١ قال السيّد الشريف قدّس سره في حاشية المطالع: الطريق إلى معرفة المبدأ والمعاد من وجهتين: أحدهما طريقة أهل النظر، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدة. والسالكون للطريق الأوّل إن التزموا ملّة من مِلل الأنبياء فهم المتكلّمون وإلاّ فهم الحكماء المشّائيون. والسالكون للطريق الثاني إن وافقهم في رياضتهم أحكام الشريعة فهم الصوفية المتشرّعون وإلّا فهم الحكماء الإشراقيون.

٢ المراد به الكسب لا التأثير الحقيقي. فلا يلزم إثبات القدرة المؤثّرة للعبد كما ذهبت إليه المعتزلة.

٣ إ: باعتبا.

٤ أي الهيولي.

٥ ووجوه التسمية بتلك الأسامي مشهورة ومذكورة في أوائل كتب الحكمة.

٦ المنقسمة إلى الهندسة والحساب والهيئة

٧ أي وإن لم يصحّ تجرّد معلومه عن المادّة الجسمانية أصلًا لا في الذهن ولا في الخارج.

وأمّا الحكمة الوسطى[1] فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلّقَ لهما بالشرع أصلًا مع كون مباديهما متّسقة منتظِمة بحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيهما الغلط.

[٧] وأمّا الهيئة منها فأكثر ما ذُكر فيها من عِظم أمر السموات وعجيب خلقها ٥ وبديع صُنعها أمرٌ يشهد به الأمارات ودلّ عليها العلامات من غير إخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية؛ بل قد يُنتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتعدّد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمرِ القبلة وأوقات الصلاة وغير ذلك، وبعضُها ممّا يُعين على التفكّر في خلق السموات والأرض المؤدّي إلى مزيد اطّلاع ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته. وإن وقع فيها شيء ممّا يخالف ظاهر الشرع [٢أ] ١٠ فهو ممّا بنَوا إثباتَه على مقدّمات[2] طبيعية[3] وإلهية لا يتيسّر لهم إثباتُها فلا يثبت ما يُبنى عليها من مسائل الهيئة، فلا حاجة لنا إلى التعرّض لها بالاستقلال.

[٨] فنريد أن نحكي في هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والإلهية ما أورده الإمام حجّة الإسلام مع بعض آخَر أورده المحقّق خواجه زاده بأدلّتها المعوَّل عليها عندهم على وجوهها، ثم نُبطلها إرغامًا للمتفلسفة المُبطلين وإعظامًا لأهل الحقّ ١٥ واليقين وانتقامًا من الذين أجرموا وكان حقًّا علينا نصرُ المؤمنين. وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلًا:

---

١ م: أي الرياضي.
٢ إ: مقدّمة.
٣ فإبطالنا في هذه الرسالة لهذه المقدّمات الطبيعية والإلهية كافٍ في إبطال ما بُني عليهما.

الأول في إبطال[1] قولهم المبدأ الأوّل موجِب بالذات لا فاعل بالاختيار؛

الثاني في إبطال قولهم بقدم العالم؛

الثالث في إبطال قولهم في[2] أبدية العالم؛

الرابع في إبطال قولهم الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد؛

٥ **الخامس** في إبطال قولهم في كيفية[3] صدور العالم المركّب من المختلِفات عن[4] المبدأ الواحد؛

السادس في تعجيزهم[5] عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم؛

السابع في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على وحدانية الواجب؛

الثامن في إبطال قولهم إنّ الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا لشيء واحد؛

١٠ **التاسع** في إبطال مذهبهم في نفي الصفات؛

العاشر في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ الواجب تعالى لا ينقسم بالجنس والفصل؛

الحادي عشر في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ وجوده تعالى عينُ ماهيته؛

الثاني عشر في تعجيزهم عن[6] بيان أنّه تعالى ليس بجسم؛

١٥ **الثالث عشر** في تعجيزهم عن القول[7] بأنّه تعالى يعلم غيره؛

الرابع عشر في تعجيزهم عن القول بأنّه تعالى يعلم ذاته؛

---

١ اعلم أنّ الأقوال التي أضاف إليها الإبطال مخالفة لأصول الإسلام، وهي خمسة عشر فصلًا. والتي أضاف إليها العجز عن الاستدلال غير مخالفة لها؛ وإنّما تعرّض لها لعدم تمامية دليلهم عليها وهي سبعة أقوال.

٢ إ — في.

٣ بإثباتهم للعقول العشرة.

٤ إ: من.

٥ قال الإمام الغزالي رحم (إ: لا يوجد): "إنّ بعض ما ذكر من هذه الدعاوي يجوز اعتقاده بل يجب؛ لكن لا يثبت على أصولهم، فنبيّن عجزهم عن إثباتها، وبعضها لا يجوز اعتقاده ونبيّن فساده. ونرسم كلّ واحدة منها في مسألة على حيالها." ونحن نقتفي إثْر الإمام في إيراد كلّ منها على حيالها.

٦ إ: من.

٧ إ — عن القول.

الخامس عشر في إبطال قولهم إنّه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات؛

السادس عشر في إبطال قولهم إنّ السماء متحرّك بالإرادة؛

السابع عشر في إبطال ما ذكره من الغرض[1] المحرّك للسماء؛

الثامن عشر في إبطال قولهم إنّ نفوس السماوات مطّلعة على جميع الجزئيات
٥ الحادثة في هذا العالم؛

التاسع عشر في إبطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الأسباب العادية والمسبَّبات؛

العشرون في تعجيزهم عن إثبات [٢٠ب] أنّ نفس الإنسان جوهر مجرّد قائم بذاته؛

الحادى والعشرون في إبطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية؛

١٠ **الثاني والعشرون** في إبطال قولهم بنفي البعث وحشر الأجساد.

والله الهادى إلى سبيل الرشاد.

---

١ وهو التشبّه (إ: التشبيه) بالعقول عندهم.

الفصل الأوّل

في إبطال قولهم المبدأ الأوّل موجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالاختيار

[٩] ذهب أرباب المِلل والشرايع من أهل الإسلام وغيرِهم إلى أنّه تعالى قادر مختار على معنى أنّه يصحّ منه إيجادُ العالم وتركُه. وليس شيء منهما لازمًا لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، وترجيح الفعل إنّما هو بإرادته. وخالفت الفلاسفة في ذلك.

[١٠] **وقالوا: إنّه تعالى موجِب بالذات لا بمعنى أنّ فاعليته كفاعلية[١] المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كالإحراق للنار[٢] والإشراق للشمس؛ بل على معنى أنّه تعالى تامٌّ في فاعليته. فيجب صدور ما تمّ استعدادُه للوجود منه من غير انبعاث[٣] قصدٍ وطلبٍ مع علمه بمعلوله[٤] وصدوره منه. فهو الجواد الحقّ والفيّاض المطلق.**

[١١] وما وقع في كلامهم من **أنّه تعالى قادر مختار** ليس بمعنى أنّه يصحّ منه الفعلُ والتركُ؛ بل بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. وهذا المعنى متّفق عليه بين الفريقين، إلّا أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما. فمقدّم الشرطية الأولى واجب صدقُه ومقدّم الشرطية الثانية ممتنع صدقُه. وكلتا الشرطيتين صادقتان[٥] في حقّ الباري تعالى؛ لأنّ صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق أحدهما.

---

١ إ: كفاعل.

٢ إ: بالنار.

٣ أي من باعث لها كما في صورة الاختيار، فإنّ القصد والطلب الصادر من الفاعل المختار لا بدّ له من باعث وعلّة غائية له، هذا على مذهب الحكماء. وأمّا على مذهب المتكلمين فليس كلّ فاعل مختار محتاجًا إلى العلّة الغائية في صدور الأفعال عنه بالاختيار؛ لأنّ الباري تعالى مختار عندهم، ومع ذلك أفعاله منزّهة عن الغرض على ما بيّن في محلّه.

٤ إ: بمعلومه.

٥ إ: صادقتين.

[١٢] والمتكلّمون ذهبوا إلى أنّ مشيئة الفعل غيرُ لازمة لذاته. فيجوز الانفكاك بينهما. فمقدّم الشرطيتين غيرُ واجبِ الصدقِ عندهم؛ بل جائزُ الصدق، فيصحّ منه المشيئة والفعل وعدم المشيئة والترك.

[١٣] وأقوى ما احتجّوا به على مذهبهم هو **أنّ المبدأ الأوّل لو كان فاعلًا بالقدرة والاختيار دون الإيجاب فتعلّقُ قدرتِه بأحد مقدوريه المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخر، كحركة شيء واحد دون سكونه، إن افتقر إلى مرجِّح يُنقل الكلامُ إلى تأثيره[١] في ذلك المرجَّح؛ لأنّ نسبتها إليه وإلى ضدّه على السواء، فيفتقر [٣أ] إلى مرجِّح آخَر وهلُمّ جرّا، فيلزم التسلسل في المرجِّحات وهو محال. وإن لم يفتقر لَزم استغناءُ الممكن[٢] في وجوده عن المؤثّر؛ إذ مبنى الاحتياج إلى المؤثّر على امتناع[٣] الترجّح بلا مرجِّح فيلزم انسدادُ باب إثبات الصانع، لأنّه[٤] مبنيّ على افتقار الممكن في وجوده إلى مؤثّر.**

[١٤] والجواب أنّا نختار الشقّ الأول ونمنع لزوم التسلسل المذكور لجواز أن يكون المرجِّح هو الإرادة التي يتعلّق بأحد المتساويين لذاتها من غير احتياج إلى مرجِّح آخر. فإن قلتَ: [٥] نسبة الإرادة إلى الضدّين[٦] إن كانت كنسبة القدرة إليهما على السوية

---

١ أي تأثير الفاعل المختار.
٢ و هو أحد المقدورين.
٣ وقد تعلّقت بأحدهما من غير مرجّح.
٤ فإن العمدة فيه أنّه لا شكّ في وجود موجود فإن كان واجبًا فهو المطلوب وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من موجد مؤثّر ضرورة امتناع ترجّح أحد طرفي الممكن بلا مرجّح فيُنقل الكلام إلى موجِده. فإمّا أن يدور أو يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب.
٥ إ: فإن قلت نسبة الإرادة إلى الضدّين إثبات.
٦ للمقدّمة الممنوعة بإقامة الدليل عليها.

فتعلّقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مرجِّح فقد يلزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر، وإنّه يسدّ باب إثبات الصانع. وإن احتاج لزم التسلسل وإن لم تكن نسبتها إليهما على السوية بل كان تعلّقها بأحدهما لذاتها لم يُتصوّر تعلّقُها بالآخر لاستحالة زوال ما[١] بالذات وترجّح[٢] الضدّين معًا فيلزم كونه تعالى موجِبًا بالذات.

٥ [١٥] قلنا: نختار الشقّ الأوّل وهو أنّ نسبة الإرادة إلى الضدّين على السوية. قوله 'فتعلّقها بأحدهما إن لم يحتج إلى مرجّح فقد يلزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر' ممنوع؛ بل اللازم منه ترجيح القادر أحدَ المقدورين المتساويين على الآخر من غير داعٍ يدعو إلى ترجيحه واختياره، وهو غير الترجّح بلا مرجّح ومؤثّر مغايرةً ظاهرةً وغيرُ مستلزم له. فلا يلزم انسدادُ بابِ إثباتِ[٣] الصانعِ؛ فإنّه مبنيّ على بطلان ١٠ الترجّح بلا مرجِّح المستلزم لوجود الممكن بلا مؤثّر لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحدَ مقدوريه المتساويين على الآخر بإرادته من غير داعٍ إلى تلك الإرادة.

[١٦] فإن قلت: لا شكّ أنّ تعلّق الإرادة لأحد الضدّين فعلٌ لذات المريد، فتأثيره فيه إمّا بالإرادة[٤] أو بالإيجاب؛ إذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عنهما. فإن كان الأوّل لزم التسلسل. وإن كان الثاني يلزم كونه موجِبًا؛ لأنّ الفعل إذا كان واجبًا بسبب ١٥ تعلّق الإرادة به الحاصل من الفاعل بالايجاب لا يُتصوّر التمكّن من الترك، فلا يكون قادرًا بمعنى صحّة الفعل والترك. وهوالمعنيّ بالايجاب.

---

١ إ: زوالها.
٢ بالجر عطف على زوال ما بالذات أي ولاستحالة ترجّح الضدّين معًا المستلزم لاجتماعها وهو محال.
٣ إ: باب انسداد إثبات.
٤ المتعلّقة بتلك الإرادة.

[١٧] قلنا: نختار أنّ تأثيره في تعلّق [٣ب] الإرادة بالإرادة ولا نسلّم لزوم التسلسل. وإنّما يلزم لو احتاج تعلّق الإرادة إلى تعلّق آخر، وهو ممنوع، بل تلك الإرادة إرادة للمراد قصدًا وإرادة لنفسها بتبعية المراد. فإنّ المفعول قصدًا هو المراد قصدًا[١] فهو يحتاج إلى إرادةٍ ترجّحه. وأمّا تعلّق الإرادة فليس بمفعول قصدًا ولا بمراد كذلك؛ بل ٥ تبَعًا لذلك المفعول المراد قصدًا، فلا يحتاج فيه إلى إرادة أخرى[٢]. فكما أنّ الموجِب إذا أوجب شيئًا بالإيجاب لا يحتاج في الاتّصاف بالإيجاب إلى إيجاب آخر كذلك المختار إذا أوجد شيئًا بالإرادة لا يحتاج في الاتّصاف بها إلى إرادة أخرى.

[١٨] فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّ تعلّق الإرادة لا يدخل في علّة نفسه وإلّا لزم توقّف الشيء على نفسه.

١٠ [١٩] قلنا: هذا[٣] من قبيل دوْرٍ[٤] معيّة لا دور تقدّمٍ لِما ذكرنا من أنّ هذه الإرادة تتعلّق بالمراد قصدًا، وبنفسها بتبعية تعلّقها بالمراد في زمان واحد.

[٢٠] فإن قلت: سلّمنا ذلك لكن لمّا كان تعلّق الإرادة فعلًا للمريد لا بدّ من أمر داعٍ إلى تحصيله، وإلّا لكان نسبتُه إليه وإلى عدمه سواء، وكان تحصيله وعدمُ تحصيله وصدورُه عنه وعدمُ صدوره سواء. فلا يجوز أن يكون فعلًا لذلك المريد؛ إذ ١٥ الضرورة العقلية حاكمة بأنّه إذا كان صدور الشيء ولا صدورُه عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه.

---

١ إ — هو المراد قصدًا.
٢ إ — أخرى.
٣ فيه إشارة إلى ما وقع من التقصير في عبارة بعض الأفاضل؛ إذ لم يظهر من تقريره جواب عن سؤال الدور حيث اقتصر على جواب السؤال الذي يليه، تدبّر.
٤ وهو جائز.

[٢١] قلنا: لا نسلّم صدق ما ذكرتم من القضيّة على إطلاقها؛ بل ذلك فيما إذا كان الفاعل موجِبًا. وأمّا إذا كان مختارًا فلا نسلّم ذلك. لم لا يجوز أن يكون ذلك بمجرّد إرادته من غير حاجة إلى أمر آخر؟ فإنّ الشخص الجائع الذي يشتدّ به الجوعُ إذا وُضع بين يديه رغيف فإنّه يبتدئ[١] بأكل جانب معيّن منه[٢] دون سائر الجوانب، لا لأمر اقتضى إرادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب. ويكفي لنا احتمالُ عدم المرجِّح سندًا للمنع ولا حاجة لنا إلى إثبات عدم المرجِّح فيما ذكر.

[٢٢] نعم، إنّ ثبت ذلك يكون[٣] نقضًا لتلك الكلّية التي ادّعَوا ضروريتها. وتجويزُهم المرجِّحَ في المثال الجزئي بل إثباتُه لا يقدَح فيما هو المقصود؛ بل عليهم أن يُثبتوا تلك المقدّمة أو ضروريتها، وأنّى لهم ذلك. فلا وجه لما قيل من أنّا لا نسلّم إمكان وجود رغيف يتساوى جميعُ جوانبه في القرب [٤أ] والبعد وحُسن اللون وكثرة النُضج وغير ذلك. كيف فإنّ فرضه بحيث يكون[٤] البُعد بين الجائع وبين كلّ جزء من أجزاء الرغيف بعدًا واحدًا محال. أمّا إذا كان المقابل للجائع أحدَ جوانبه[٥] فظاهر. وأمّا إذا كان المقابل له أحد وجهيه فلأنّ البعد بينه وبين كلّ جزء من جوانبه وَتَرٌ لزاوية قائمة بينه وبين مركز الرغيف ووتر لزاوية حادّة. ووتر القائمة أعظم من وتر الحادّة فيكون مركز الرغيف أقربَ إليه من جوانبه. وإن فُرض رغيف متساوي الجوانب والأجزاء في الأمور المذكورة وإن كان محالًا قلنا: لا يبتدئ[٦] الجائع حينئذٍ بأكل شيء من جوانبه و أجزائه إلى أن يموت جوعًا؛ إذ المحال جاز أن يستلزم محالًا آخر.

١ إ: يبتدأ.
٢ إ — منه.
٣ إ: يكوني.
٤ إ: يكوني.
٥ هي الطول والعرض.
٦ إ: يبتدأ.

[٢٣] هذا ما ذكروه وهذا لا يضرّنا لِما ذكرنا من أنّ منع كلّية[١] تلك المقدّمة ومنع ضروريتها كافٍ لنا على أنّ تلك المقدّمة منقوضة بصور كثيرة مبسوطة، وأجوبتهم عنها غير تامّة. ولولا خشيةُ الإطناب لأوردتُ جميع ذلك لكن أظنّ أنّه اختلج في قلبك شيء من وساوس الوهم يبعثك إلى أن تدّعي ضرورية[٢] القضيّة المذكورة، ٥ فوجب عليك أن تتخلّص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلّقات والقولِ بأنّ تعلّق الإرادة إلى أحد الضدّين محتاج إلى مرجِّح آخر، وهو تعلّق آخر للإرادة متعلّق بذلك التعلّق وهلمّ جرّا إلى غير النهاية[٣] وتمنعَ[٤] بطلان مثل هذا التسلسل؛ لأنّه[٥] تسلسل في الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج.

[٢٤] فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّا متى أردنا شيئًا لا يزيد إرادتُنا، فظهر ١٠ أنّ تعلّق الإرادة لا يكون[٦] بتعلّق آخر؛ بل لا بدّ من أمر آخر. قلنا عدمَ احتياجنا في إرادتنا إلى إرادة أخرى؛ لأنّ إرادتنا ليست من فعلنا؛ بل[٧] من فعل الله تعالى. وأمّا إرادة الله تعالى فلا بدّ أن يكون من فعله. فلا يلزم من عدم إرادتنا لإرادتنا عدمُ إرادة الله تعالى لإرادته.

[٢٥] وقد يُحتجّ على كونه تعالى موجِبًا بالذات بأنّ الفاعل بالقصد والإرادة لا ١٥ بدّ له من أمر باعث على الفعل ليترجّح الفعل على الترك عنده، وذلك الباعث لا بدّ أن يكون حصولُه أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله، وإلّا لم يكن باعثًا على الفعل ضرورةَ أنّ ما كان حصولُه ولا حصولُه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثًا[٨] له على الفعل، فحينئذٍ يلزم استكماله [٤ب] بالغير وإنّه محال.

---

١ إ: كلتي.
٢ إ: ضرورة.
٣ إ: ذلك.
٤ س: انت تمنع.
٥ إ: لأنّها.
٦ إ: يكوني.
٧ على ما ذهبت إليه الأشاعرة.
٨ إ — على الفعل ضرورة أنّ ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة للفاعل سواء لم يمكن باعثًا.

[٢٦] والجواب أنّا لا نسلّم أنّ الفاعل بالقصد والإرادة لا بدّ له من أمر باعث على الفعل سوى القصد والإرادة. ولو سُلّم فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله. ولم [١]لا يكفي الأولوية بالنسبة إلى الغير في كونه باعثًا على الفعل؟

٥ [٢٧] والأشاعرة يوافقون[٢] الحكماء في أنّ الباعث على الفعل لا بدّ أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدّعون فيه الضرورة ويقتصرون في الجواب على منع المقدّمة الأولى. والمعتزلة يوافقونهم في أنّ الفاعل بالاختيار لا بدّ له من أمر باعث غيرِ الإرادة على الفعل لكنّهم يمنعون[٣] لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون[٤] في الجواب بهذا المنع.

---

١ رُدّ ذلك بأنّه لو كان حصول الأولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة إليه تعالى لا يكون باعثًا بداهة. وإن كان حصوله أولى يلزم استكماله بالغير، وإنّه محال. فالتعويل على المنع الأوّل.

٢ ولا يوافقونهم في أنّ الفاعل بالاختيار لا بدّ له من أمر باعث غير الإرادة كما وافقهم المعتزلة في ذلك.

٣ أي لا يوافقونهم في ذلك. والحاصل أنّ ما ادّعاه الفلاسفة مركّب من مقدّمتين: وهو أنّ الفاعل بالاختيار لا بدّ له من أمر باعث على الفعل غير القصد والإرادة وأنّ حصوله لا بدّ أن يكون أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله. وكلّ من المقدّمتين ممنوع عند الماتريدية والثانية مسلّمة عند الأشاعرة وبالعكس عند المعتزلة.

٤ لعدم جريان المنع الأوّل.

الفصل الثاني
في إبطال قولهم بقدم العالم

[٢٨] اتفقت أرباب المِلل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم على أنّ العالم محدَث وخالفهم في ذلك جمهورُ الفلاسفة. وتوقّف **جالينوس** فيه على ما حُكي عنه أنّه قال في مرضه الذي تُوفّي فيه لبعض تلامذته «**اكتب عني ما علمتُ أنّ العالم قديم أو حادث**». واعلم أنّ للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه آراءً متشتّة[١] وأقوالًا منتشرة لا فائدة لتفصيلها. فلنقتصرْ على بيان مذهب مقدَّمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلّم الأوّل عندهم وهو **أرسطاطاليس**. فنقول:

[٢٩] **ذهب هو ومن تبعه إلى أنّ العالم إمّا مجرّدات أو مادّيات. والمجرّدات منها ما هي قديمة كالعقول العشرة[٢] والنفوس الفلكية، ومنها ما هي حادثة كالنفوس البشرية. وأمّا الماديات فالفلكيات قديمة بموادّها وصورها الجسمية والنوعية وبعض أعراضها وهو الشكلّ والضوء. وأمّا العنصريات فإنّها قديمة بموادّها وصورها الجسمية بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية بالجنس على معنى أنّ مادّة العناصر لا تخلو عن صورة نوعية لعنصر ما؛ لكنّ خصوصية[٣] النارية أو الهوائية أو المائية أو الأرضية لا تجب أن تكون قديمة. فهذه الصور متشاركة في جنس الصورة النوعية دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرَّ الوجود بتعاقب أنواعه.**

---

١ إ: منشتة.
٢ م؛ إ — العشرة.
٣ وهي نوع من أنواع الصور النوعية.

[٣٠] ولهم في إثبات قدم العالم وجوه أربعة: **الأول**[١] عُمدتهم العظمى وعُروتهم [٥أ] الوثقى، **والثاني** قريب[٢] منه. فلنكتف بإيرادهما وتقرير أجوبتهما.

[٣١] **فتقرير الأوّل أنّ جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلًا في الأزل لكان الإيجاد حاصلًا فيه كذلك، فكان وجود العالم الذي لا يتخلّف عن الإيجاد حاصلًا فيه كذلك؛ إذ لو لم يحصل ذلك الإيجاد فيه لكان حصوله بعده إمّا أن يتوقّف على شرط حادث له فلا يكون جميع ما لا بدّ منه حاصلًا في الأزل وهو خلاف المفروض، أو لا يتوقّف عليه فيلزم الرجحان بلا مرجّح؛ لأنّ المؤثّر المستجمع لجميع الأمور المعتبَرة في الإيجاد مشترَك بين الوقت الذي حصل فيه الإيجاد وبين ما قبله، فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لأحد المتساويين على الآخر.**

[٣٢] **وإن لم يكن جميع ما لا بدّ منه في الإيجاد حاصلًا في الأزل كان بعضه حادثًا قطعًا. فإن لم يحتج هذا الحادث إلى تأثير مؤثّر لزم استغناء الحادث عن المؤثّر وهو ضروري الاستحالة. وإن احتاج فإمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في**[٣] **تحصيله حاصلًا في الأزل فيلزم قدم الحادث أو لا يكون فبعضه حادث وننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.**

[٣٣] وأجيب عنه بوجوه؛ الأوّل وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الأكثر هو أنّا لا نسلّم أنّ **جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلًا في الأزل**

---

١ الوجه الأوّل من استدلالهم على قدم العالم.
٢ أي في كونه عمدة.
٣ إ — في.

كان الإيجاد حاصلًا فيه. قولهم إذا كان جميع ما لا بدّ منه حاصلًا في الأزل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزم من عدم حصول الأثر فيه الرجحان من غير مرجّح ممنوع. وإنّما يلزم ذلك إذا لم يكن من جملة ما لا بدّ منه تعلّق الإرادة التي من شأنها التخصيص والترجّح بوقت دون وقت من غير احتياج إلى مرجِّح ومخصِّص من خارج. وأمّا إذا كان من جملة ما لا بدّ منه تعلّق الإرادة فاللازم ترجيح المختار أحدَ المتساويين من غير مرجِّح من خارج واستحالته ممنوعة[1].

[٣٤] فإن قلت: إن[2] كان ذلك التعلّق قديمًا يلزم أن يكون الأثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلّق قديمًا أيضًا ؛إذ لو كان حادثًا لزم[3] تخلّف المعلول عن علّته التامّة وهو محال، وإن كان حادثًا نقلنا الكلام إليه. فإن أُسنِد حدوثُه إلى حادث آخر وهكذا لا إلى نهاية سواء كان ذلك الحادث [٥ب] تعلّقَ إرادة أو غيرَه لزم التسلسل في الحوادث، وإلّا استغنى الحادث عن مؤثّر يخصّصه بوقت حدوثه، فيلزم الرجحان بلا مرجِّح.

[٣٥] قلنا: يجوز أن يتعلّق الإرادة القديمة في الأزل[4] بوجود العالم[5] في وقت معيّن من الأوقات الآتية، فلا يلزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة؛ إذ من جملتها تعلّق الإرادة بوجوده فيما سيأتي.

---

١ إ: ممنوع.

٢ إ: إذا.

٣ وأيضًا لزم الرجحان بلا مرجِّح؛ لأنّ الرجحان الحاصل من ذلك التعلّق يعمّ الأوقات كلّها كما قيل.

٤ إ — في الأزل.

٥ فإن قلت: 'يتوقّف وجوده حينئذٍ على حضور ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام إليه ويلزم التسلسل' قلنا: حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقّف على وقت آخر حادث سابق عليه. وهكذا فاللازم منه تسلسل الأوقات الماضية المتوهَّمة التي لا وجود لها في الخارج أصلًا؛ لأنّ الكلام في أوقات قبل العالم ومثل هذا التسلسل غير محال.

[٣٦] وقد يجاب عنه أيضًا بأنّه يجوز أن يكون ذلك التعلّق حادثًا مستنِدًا إلى تعلّق آخر وهكذا إلى غير النهاية؛ لأنّها أمور اعتبارية. والدليل ما قام على استحالة التسلسل فيها على[١] أنّه يجوز أن يكون تلك التعلّقات أمورًا متعاقبة ويكون كلّ سابق منها شرطًا للاحق إلى أن ينتهي إلى تعلّق هو شرط لحدوث الأجسام، وبطلان ٥ التسلسل في الأمور المتعاقبة لم يثبت عندهم. وللمتكلّمين أن يلتزموا في مقام المنع صحّته.

[٣٧] وقد يجاب أيضًا بأنّه يجوز أن يكون ذلك التعلّق حادثًا مستندًا إلى علمه الأزلي بإيقاع العالم في الوقت الذي أوقعه فيه، وما علِم الله يجب وقوعه ويمتنع خلافه. فلا جرَمَ تعلّق إرادته في الوقت الذي أوقعه فيه، وهذا مبنيّ على أنّ كلّ علم ١٠ ليس بتابع لمعلومه؛ بل ذلك إنّما هو في العلم الانفعالي. وعِلمه تعالى بإيقاع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعًا لمعلومه بل متبوعًا، فيجوز كونه مخصِّصًا له.

[٣٨] الوجه **الثاني** من وجوه الجواب عن استدلالهم على قدم العالم هو النقض بالحادث[٢] اليومي؛ إذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه بأن يقال: **جميع ما لا بدّ منه في إيجاده إن كان حاصلًا في الأزل كان الإيجاد أزليًا فكان وجود ذلك الحادث أزليًا،** ١٥ **إذ لا يتخلّف الوجود عن الإيجاد؛ لأنّه لو لم يكن الإيجاد أزليًا حينئذٍ لكان حصوله بعده إمّا أن يتوقّف على شرط حادث، وهو خلاف المفروض، أو لا يتوقّف فيلزم الرجحان بلا مرجِّح.**

---

١ يعني سلّمنا استحالة التسلسل في الأمور الاعتبارية الواقعة في نفس الأمر المجتمعة في الوجود لكن يجوز (إ: تجوز) إلى آخر.

٢ كونه الحادث اليومي.

وإن لم يكن جميع ما لا بدّ منه في الإيجاد حاصلًا في الأزل كان بعضه حادثًا. فإن لم يحتج ذلك البعض الحادث إلى تأثير مؤثّر لزم استغناء الحادث عن المؤثّر. وإن احتاج فإمّا[١] أن يكون جميع ما لا بدّ منه في تحصيله حاصلًا في الأزل فيلزم قدم الحادث، أو لا يكون فبعضه حادث فيُنقل الكلام إليه ويلزم التسلسل. فلو صحّ هذا [٦أ] الدليل لزم أن يكون الحادث[٢] اليومي قديمًا مع أنّه حادث قطعًا. فالدليل جارٍ فيه والمدّعى متخلّف عنه.

[٣٩] واعتُرض عليه بأنّ التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة. وليس ذلك يمتنع بخلاف التسلسلِ اللازم في حدوث العالم؛ فإنّه تسلسل في الأمور المترتّبة المجتمعة في الوجود وهو محالٍ فلا يكون الدليل بعينه جاريًا فيه.

[٤٠] وتفصيل مذهبهم في ذلك أنّ العلّة قد تكون مُعِدَّةً[٣] وقد تكون[٤] مؤثّرة. وأمّا المعدة فمتقدّمة على المعلولِ؛ لأنّها مفيدة لاستعداد المعلولِ لقبول الأثر من العلّة المؤثّرة. واستعداد الشيء هو كونه بالقوّة فلا يجامع الفعلَ. وأمّا المؤثّرة فيجب أن تكون مقارنة للمعلول موجودة معه.

[٤١] ثم لمّا كان المبدأ الأوّل دائم[٥] الوجود كان معلوله الأوّل[٦] أيضًا دائم الوجود. وهكذا[٧] إلى أن ينتهي سلسلة المعلولات الدائمة إلى[٨] أجرام الأفلاك ونفوسها فحرّكت نفوسُها أجرامَها حركةً دوريةً إراديةً وهذه الحركة أيضًا دائمة الوجود لدوام سببها[٩] وعلّتها، إلّا أنّها لعدم استقرارها يتبدّل أوضاعُ أجرام الجسم المتحرّك بها

---

١ إ — فإمّا.
٢ إ: حادث.
٣ المعِدّات عبارة عمّا يتوقّف عليه الشيء ولا يجامعه في الوجود كالخطوات الموصِلة إلى المقاصد فإنّها لاتجامع مع المقصود .
٤ إ: يكون.
٥ أزلًا وأبدًا.
٦ وهو العقل الأوّل.
٧ إلى العقل العاشر إلى أن ينتهي إلى آخر.
٨ إ: على.
٩ وهو نفوسها.

ويكون وضعٌ من تلك الأوضاع معِدًّا لحصول وضع آخر. ولدوامها يكون كلّ وضع[1] منها مسبوقًا[2] بوضع آخر لا إلى أوّل. وبسبب تبدّل تلك الأوضاع يحصل للمادّة[3] استعدادات مختلفة لقبول الصور والأعراض فتفيض من مباديها.[4] فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمَي الثابتات[5] والمتغيّرات.[6] ولولاها[7] لما انتهت سلسلة المبادي الدائمةُ إلى الحوادث ولما ترقّت سلسلة الحوادث إلى المبادي الدائمة. على هذا الوجه أمكن[8] حدوثُ الحوادث عن الباري تعالى الذي هو الدائم أزلًا وأبدًا. فالتسلسل اللازم في الأوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجامع المتقدّمُ منها المتأخّرَ ومثله غير ممتنع. ولا يمكن أن يكون صدور العالم عن المبدأ الأوّل على هذا الوجه؛ لأنّ الصدور على هذا الوجه لمّا توقف على الحركة والتغيّر[9] –والحركة من عوارض الأجسام– فتكون الأجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال أن يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها؛ وإلّا لتأخّرت عن الحركات العارضة لها المتأخّرةِ عنها فيلزم تأخّرها عن [٣٦ب] نفسها بمرتبتين؛[10] بل لا بدّ من صدور بعض الأشياء عنه على سبيل الإبداع. وذلك هو العقول المجرّدة والنفوس الفلكية وأجرامها.

[٤٢] وأجيب بأنّ بعض البراهين الدالّة على بطلان التسلسل المفصّلة في كتب القوم كبرهان التطبيق والتضايف يجري[11] فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة. فالفرق بين محلّ النزاع وصورة النقض

---

١ م؛ إ — من تلك الأوضاع معِدًّا لحصول وضع آخر لدوامها يكون كلّ وضع.
٢ إ: مسبوق.
٣ أي هيولى.
٤ وهي الأجرام السماوية ونفوسها.
٥ هي المبادي.
٦ هي الصور والأعراض.
٧ أي لولا الحركة الدورية التي لها جهتان الدوام وعدم الاستقرار لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة إلى الحوادث إذ المستند إلى العلّة الدائمة القديمة (إ: قديم) دائم قديم.
٨ إ: أماكن.
٩ أي تغيّر الأوضاع.
١٠ مرتبة تأخّرها عن الحركات ومرتبة تأخّر الحركات عن نفسها.
١١ ووجه الجريان مذكور في شرح العقايد العضدية للمحقّق جلال الدوّاني.

بأنّ التسلسل اللازم في إحداهما تسلسل في الأمور[١] المجتمعة وفي الآخر تسلسل[٢] في الأمور المتعاقبة لا يُجدي نفعًا. ولو سلِّم صحّةُ ما ذكرتموه من الجواب لكن لا يمكنكم مع القول بصحّته إثباتُ قدم العالم لاحتمال أن يقال إنّ واجب الوجود مريد بإرادات حادثة غير متناهية لا أوّل لها كلّ إرادة سابقةٍ علّةٌ لحصول الإرادة اللاحقة ٥ على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والأوضاع. فلا يلزم التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود.[٣] ثم إنّ تلك الإراداتِ الغيرَ المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر إلى إرادة حادثة تعلّقت بإيجاد العالم.

[٤٣] ولو سلِّم أنّ ما ذُكر يستحيل في حقّ الباري تعالى لكن لا يمكنكم مع القول بصحّته إثباتُ قدم العالم الجسماني؛ إذ يقال لمَ لا يجوز أن يكون[٤] الباري [تعالى][٥] ١٠ علّة لموجود[٦] غيرِ جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود إراداتٌ جزئية حادثة غيرُ متناهية وينتهي تلك الإرادات الجزئية الحادثة إلى إرادة جزئية حادثة تعلّقت بإحداث الأجسام؟

[٤٤] الوجه **الثالث** من وجوه الجواب عن استدلالهم المذكور أن يقال لا نسلّم **أنّ جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري تعالى للعالم إن كان حاصلًا في الأزل كان الإيجاد** ١٥ **حاصلًا في الأزل**. وإنّما يلزم ذلك لو أمكن وجودُ العالم في الأزل، وهو ممنوع. ولم لا يجوز[٧] أن يكون العالم قابلًا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلًا للوجود الأزلي.

---

١ إ: الارمور.
٢ م: تس؛ إ — تسلسل.
٣ إ: الوجوه.
٤ قال الإمام الرازي: إنّ هذا الاحتمال ممّا ذهب إليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء. كان محمّد بن زكريا الرضيّ ناصرًا لهذا القول ولم يشتغل أحد من أصحاب أرسطو بإبطاله.
٥ س؛ م — تعالى.
٦ كالعقل الأوّل فلا يلزم قدم العالم الجسماني.
٧ لا يقال هذا السند باطل؛ لأنّ إمكان العالم أزلي وإلا يلزم انقلاب الممتنع بالممكن حال كونه ممكنًا فيما لا يزال؛ لأنّا نقول أزلية الإمكان لا يستلزم إمكان الأزلية فيجوز أن يكون إمكانه أزليًا وأزليته ممتنعًا فلا يلزم الانقلاب.

والإيجاد كما يُعتبر فيه وجودُ المؤثّر فكذا يُعتبر فيه إمكان الأثر. فإذا لم يكن الأثر ممكنَ الحصول في الأزل لم يكن الإيجاد حاصلًا فيه.

[٤٥] وأورِدَ على هذا الجواب أنّه **إذا كان جميع ما لا بدّ منه في إيجاد الباري للعالم حاصلًا في الأزل ولم يكن** [٧أ] **العالم حاصلًا فيه لامتناع أزليته يلزم الترجيح بلا مرجِّح.**

٥ **لأنّه لو وُجد العالم قبل الوقت الذي وُجد فيه بمقدار ما يسع فيه ألفُ دورة لا يصير بذلك أزليًا. فحدوثه في الوقت الذي حدث فيه ترجيح من غير مرجِّح.** ودُفع بأنّ الأوقات التي قبل حدوث العالم متوهَّمة لا تميُّز فيها، فلا وجه لطلب وجه الترجيح لحدوثه في وقته.

[٤٦] الوجه **الثاني** من وجوه الاستدلال على قدم العالم هو **أنّه لا يجوز أن يكون الزمان حادثًا، وإلّا لكان عدمه سابقًا على وجوده سبْقًا يمتنع أن يجامع معه السابقُ**

١٠ **المسبوقَ. وهذا السبق هو السبق الزماني. فيلزم أن يكون عدمه مقارنًا لزمان. فيكون الزمان موجودًا حينما فُرض معدومًا**[١] **وهذا خلف. وإذا كان الزمان قديمًا وهو مقدار الحركة كانت**[٢] **الحركة أيضًا قديمة لامتناع وجود المقدار بدون ذي**[٣] **المقدار فيكون محلّها أعني الجسم**[٤] **قديمًا، وهو المطلوب.**

[٤٧] وجوابه أنّ الزمان أمر وهمي يقدَّر به المتجدّدات وباعتباره يكون وجود

١٥ الحادث مسبوقًا بعدمه، وليس أمرًا موجودًا حتى يلزم من انتفاء حدوثه قدمُه فيلزم قدم العالم. فإن قلت: قد استدلّ الحكماء على وجود الزمان فيكون منعه بعد قيام الدليل عليه خارجًا عن قانون المناظرة.

---

١ س؛ م — معدومًا.
٢ إ: كان.
٣ إ: ذوي.
٤ وهو الفلك.

[٤٨] قلنا: نعم، إلّا أنّ ما ذكروه من الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدلّ على مطلوبهم الذي هو وجود الزمان. فمنعه بالحقيقة راجع إلى مقدّمات دليله. ولولا خشية التطويل لذكرتُ أدلّتهم على وجوده ونبّهتُ على محلّ المنع في مقدّماته، لكن أريد أن أذكر ما نُقل عن أرسطاطاليس وأبيّن ما وقع فيه من[1] الخَلل.

٥ [٤٩] وهو أنّه قال: **للمتحرّك فيما بين المبدأ والمُنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحسّ وهي صفة واحدة شخصية من مبدأ المسافة إلى منتهاها تستلزم اختلاف نِسَب المتحرّك إلى حدود المسافة. وهي تسمّى الحركة بمعنى التوسّط. وهي باعتبار ذاتها مستمرّة وباعتبار اختلاف نِسَبها إلى تلك الحدود سيّالة. فهي باستمرارها وسيلانها يفعل في الخيال أمرًا ممتدًّا غيرَ قارٍّ بمعنى أنّه يجزم العقل بأنّ ذلك الأمر الممتدّ [٧ب] لو وُجد في الخارج وفُرض فيه أجزاء امتنع أن توجَد تلك الأجزاء معًا؛ بل كان بعضها متقدّمًا وبعضها متأخّرًا. وهذه تسمّى الحركة بمعنى القطع. والأوّل موجود في الخارج بداهةً بخلاف الثاني ضرورةَ أنّ الامتداد الذي يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودًا في الخارج. وكما أنّ الحركة تقال لأمرين كذلك الزمان يقال لمعنيين: أحدهما أمر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسّط. وثانيهما أمر متّصل مطابق[2] للحركة بمعنى القطع. وهو بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلًا؛ بل هو أمر مرتسم في الخيال. ونعلم أنّ ذلك الأمر المرتسم في الخيال بحيث لو فُرض وجوده في الخارج وفُرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معًا. ونعلم بالضرورة أنّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء موجود مستمرّ غيرُ مستقرّ يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد. ولمّا كان الامتداد[3] الخيالي ظاهرًا في بادي الرأي ودالًّا على ذلك الأمر الذي فيه نوعُ خفاءٍ أقيم مقامَه وبُحث عن أحواله.** انتهى كلامه.

١٠ ١٥ ٢٠

---

١ إ: من.
٢ إ: مطاقة.
٣ إ — ولمّا كان الامتداد.

[٥٠] وبيان الخلل الواقع فيه على ما أفاده بعضُ الفضلاء هو أنّا لا نسلّم أنّ الامتداد الخيالي لا يكون كذلك إلّا إذا كان في الخارج شيء موجود مستمرّ غير مستقرّ. ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداءً من غير أن يكون هناك أمر موجود بسيط سيّال؟ نعم، قد يكون سيلان أمر خارجي سببًا لحصول مثل ذلك ٥ الامتداد في الخيال، كما في القطرة النازلة والشعلة الجوّالة؛ لكنّ كون كلّ امتداد خيالي كذلك حاصلًا من الأمر الموجود الخارجي ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة.

الفصل الثالث

في إبطال قولهم في أبدية العالم

[٥١] والدليلان المذكوران في أزلية العالم جاريان ههنا أيضًا بأدنى تغيّر[١] وتصرّف فيها وكذا الأجوبة، وهما معتمَداهم في هذه المسألة أيضًا[٢].

[٥٢] تقرير **الأوّل أنّ جميع ما لا بدّ منه للباري تعالى في إيجاد العالم حاصل له في الأزل لما مرّ.[٣] فلو عُدم العالم لكان إمّا مع بقاء الذات على ما كان عليه في الأزل فيلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو ظاهر الاستحالة، أو بدون بقائه على ما كان عليه في الأزل فيلزم تغيّره وهو أيضًا مستحيل.** ٥

[٥٣] وجوابه أنّ ما ذُكر إنّما هو على تقدير [٨أ] كون المبدأ موجِبًا. وأمّا إذا كان مختارًا فيجوز أن يقال إنّ من جملة ما لا بدّ منه في إيجاد العالم تعلّق إرادته في الأزل بوجوده في الوقت المعيّن. وبعد انقضاء ذلك الوقت لا يبقى علّته التامّة فينعدم العالم. ولا يلزم تغيّر الواجب؛ لأنّ تغيّر الوقت الذي هو أمر وهمي لا يوجب تغيّره. ١٠

[٥٤] أو يقال من جملة ما لا بدّ منه في إيجاد العالم هو تعلّق[٤] إرادته فيما لا يزال بإيجاده إمّا بأن نمنع[٥] لزوم التسلسل بناءً على أنّ الفاعل بالاختيار إذا أوجد شيئًا باختياره لا يحتاج في تعلّق إرادته إلى أمر غير ذاته يرجِّح ذلك التعلّقَ كما مرّ تقريره، ١٥

---

١ س: تغيير.
٢ أي كالدليلين المذكورين لقدم العالم.
٣ من أنّه لو لم يكن كذلك لكان بعضه حادثًا. فإن لم يحتج هذا الحادث إلى تأثير مؤثّر لزم استغناء الحادث عن المؤثّر وهو محال وإن احتاج فإمّا أن يكون جميع ما لا بدّ منه في تحصيله حاصلًا في الأزل فيلزم قدم الحادث؛ أو لا يكون. فبعضه حادث وننقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.
٤ هذا مبنيّ على تسليم كون تعلّق الإرادة حادثًا.
٥ إ: تمنع.

وإمّا بأن نلتزم التسلسل في التعلّقات ونمنع بطلانه، إمّا لأنّها أمور اعتبارية أو لأنّها يجوز أن يكون متعاقبة، ثم ينقطع ذلك التعلّق فينعدم العالم لزوال علّته التامّة ولا يلزم من تغيّر التعلّق تغيّر في ذاته؛ لأنّه من الإضافات الغير اللازمة كمعيّته مع الحادث المعيّن.

٥ [٥٥] وتقرير الدليل الثاني أنّه **لو عُدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعديّةً يمتنع أن يجامع[١] معها[٢] البَعدُ القبلَ. والبعديّة التي كذلك لا تكون إلّا بالزمان. فيكون الزمان موجودًا حينما فُرض معدومًا، هذا خلف. وإذا كان الزمان لا يجوز عليه أن ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضًا لا تنعدم بعد وجودها. فيكون محلّها أعني الجسم أيضًا لا ينعدم، وهوالمطلوب.**

١٠ [٥٦] وجوابه كما مرّ أنّ الزمان أمر وهمي. وباعتباره يكون الحادث منعدمًا بعد وجوده، وليس أمرًا موجودًا. فقوله **فيكون الزمان موجودًا حينما فُرض معدومًا إلى آخره** ممنوع.

---

١ إ: يجامعها.
٢ إ — معها.

الفصل الرابع
في إبطال قولهم الواحد الحقيقي[1] لا يصدر عنه إلّا الواحد

[٥٧] قالوا: **الفاعل إذا كان[2] واحدًا في حدّ ذاته ولم يكن له صفة حقيقية[3] ولا اعتبارية ولم يكن فعله بآلة ولا بشرط –وهو المعنيّ بالواحد من جميع الوجوه– لا يجوز أن يصدر عنه أكثرُ من واحد.** ٥

[٥٨] وزبدة ما احتجّوا عليه هو أنّ[4] **العلّة الموجِدة للمعلول يجب أن تكون[5] موجودة قبل المعلول قبليّةً[6] بالذات،[7] ويجب أن يكون لها خصوصية مع معلولها المعيّن ليست مع غيره؛[8] إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهٰذا المعلول أولى من اقتضائها لما[9] عداه، فلا يُتصّور صدورُه عنها.**

١٠ **[٥٩] وإذا كانت [٨ب] العلّة الموجِدة ذاتًا بسيطة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه فلا شكّ أنّ تلك الخصوصية إنّما تكون بحسب الذات؛ لأنّ المفروض أن لا مدخل في العلّية لغير الذات البسيطة التي لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه. فإذا فُرض لها معلول كانت للعلّة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلًا. فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر وإلّا لزم أن لا يكون لها خصوصية معه ليست لها مع غيره فلا يكون علّة لشيء منها، هذا خلف. لا يقال 'يجوز أن يكون خصوصيتها مع المعلول الأوّل بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني بحسبها فيكون لها مع كلٍّ من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علّة لكلٍّ منهما'.** ١٥

---

١ وهو الواحد من كلّ الوجوه.
٢ إ: إذا كان الفاعل.
٣ أي موجودة في الخارج.
٤ إ — أنّ.
٥ إ: يكون.
٦ هي عبارة عن تقدّم المحتاج إليه (إ: عن تقدّم عن تقدّم المحتاج إليه) على المحتاج وإن كان في زمان واحد.
٧ إذ لا يجب تقدّم وجوده على المعلول بالزمان؛ لأنّ المبدأ الأوّل ومعلوله الأوّل كلاهما قديم عندهم.
٨ إ: غيرها.
٩ إ: لا.

[٦٠] لأنّا نقول لمّا فُرض ذاتُ العلّة واحدةً من جميع الوجوه لم يُتصوّر أن تكون لها بحسب ذاتها خصوصيتان يترتّب عليهما عليتان؛ بل لا بدّ في ذات العلّة من تعدّد ولو بحسب الاعتبار حتى يُتصوّر تعدّد الخصوصية بحسبها فيها.

[٦١] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّه يجب أن تكون للعلّة خصوصية مع معلولها المعيّن ليست مع غيره؛ بل اللازم أن يكون لها خصوصية مع كلّ ما هو معلول لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولًا لها، وإلّا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لما عداه[١]. وأمّا أنّه **يجب أن يكون لها خصوصية مع معلولها المعيّن لا يكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعيّن أصلًا**[٢] فلا دلالة عليه. وما ذكره من أنّه **لولاها لم يكن اقتضاؤها لما عداه** إن أريد به أنّه 'لولا الخصوصية بالمعلول المعيّن لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه ممّا ليست معلولًا لها' فلا نسلّم الملازمة. وإنّما يتمّ لو لم يكن لها خصوصية معه أصلًا، وهو ممنوع لجواز أن لا يكون لها خصوصية مختصّة به. ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعدّدة مختصّة بها من جملتها[٣] ذلك المعلول المعيّن. وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولًا لها. وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها. وإن أريد به 'لولا الخصوصية المختصّة [٩أ] بالمعلول المعيّن لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه ممّا هو معلول لها' فالملازمة مسلّمة وبطلان التالي ممنوع؛ إذ يصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب الخصوصية المذكورة من غير أوّلية بين المعلولات.

---

١ ممّا هو (م — هو) ليس بمعلول لها.
٢ سواء كان ذلك الغير معلولًا لها أو لا.
٣ إ: ومن جملتها.

[٦٢] فإن قلت: نحن نعلم بالضرورة أنّ ذات العلّة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعدّدة كان نسبتها إليها واحدة. فلا يكون لواحدها من العلّة ما ليس [خصوصية] للآخر؛ بل يجب تساويها في جميع ما لها من العلّة فلا تكون أشياء متعدّدة بل شيئًا واحدًا[١].

٥ [٦٣] قلنا: تمايز الحقايق المختلفة بذواتها لا بعوارضها. فهي لا تحتاج في تكثّرها وتمايزها إلى العلّة؛ بل الفائضُ لها من العلّة الوجودُ وهو أمر واحد. وإنّما تتمايز بتمايز القوابل وتعدّدها لا من جهة العلّة، فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من العلّة أن لا يكون أشياء متعدّدة. وتمايز أفراد نوع واحد يكون بعوارض مختلفة الحقايق، والفائضُ لها من العلّة الوجودُ، وهو أمر واحد.

---

١ إ: واحد.

الفصل الخامس

في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبدأ الأوّل

[٦٤] قالوا: الممكن إمّا عرض أو جوهر. والجوهر إن كان حالًّا في جوهر آخر فصورة، وإن كان محلًّا فهيولى، وإن كان مركّبًا منهما فجسم. وإلّا[١] فإن كان متعلّقًا بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف فنفس. وإلّا فعقل. ولا يجوز أن يكون الصادر الأوّل من المبدأ الأوّل عرضًا؛ لأنّ العرض مشروط في وجوده بالجوهر. فلو كان معلولًا أوّل لكان[٢] علّة أو شرطًا لوجود الجوهر فيلزم الدور، ولا جسمًا؛ لأنّه مركّب من المادّة والصورة. فلو كان معلولًا أوّل لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو مُحال، ولا مادّةً؛ لأنّ المعلول الأوّل يجب أن يكون علة ومؤثّرًا فيما بعده. والمادّة[٣] ليس لها صلاحية التأثير بل من شأنها القبولُ فقط. وأيضًا لو كان المادّة هي المعلول الأوّل لكان متقدّمة بالوجود على الصورة. وهو مُحال؛ لأنّ المادّة لا تتجرّد عن الصورة عندهم، ولا صورة؛ لأنّ فاعليتها موقوفة على وجودها في الخارج. ووجودها في الخارج موقوف على تشخّصها؛ إذ لا وجود [٩ب] في الخارج إلا للمتشخّصات. وتشخّصها موقوف على المادّة لِما تقرّر عندهم من أنّ تشخّص الصورة يفتقر إلى الهيولى، كما أنّ الهيولى يفتقر إلى الصورة في الوجود والبقاء. فلو كان المعلول الأوّل هوالصورة لزم تقدّمها بالشخص على المادّة لكونها فاعلة لها إمّا بواسطة أو بغير واسطة، ولا نفسًا؛ لأنّ[٤] فعلها[٥] يتوقّف على الآلة المحتاجة إلى المادّة. فلو كان المعلول الأوّل هو النفس لكانت سابقة في تأثيرها على المادّة ضرورةَ كونِ المادّة معلولة لها حينئذٍ إمّا بواسطة أو بغير واسطة فيلزم الدور.

---

١ أي وإن لم يكن حالًّا في جوهر ولا محلًّا.
٢ لأنّ المعلول الأوّل من شأنه (إ: من شأنها) أن يتوقّف عليه ما بعده من المعلولات.
٣ وهي الهيولى (إ: كما أن الهيولى).
٤ إ: لأنّها.
٥ إ — فعلها.

[٦٥] فتعيّن أن يكون المعلول الأوّل هو العقل. وهو وإن كان أمرًا بسيطًا في ذاته لكن له وجود وإمكان نظرًا إلى ذاته بالقياس إلى الوجود ووجوب[١] نظرًا إلى مبدئه.[٢] فاعتبروا فيه كثرةً من ثلاثة أوجه وقالوا: يصدر عنه بكلّ اعتبار أمرٌ: فباعتبار[٣] وجوبه بالغير يصدر[٤] عنه العقل الثاني. وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس الفلك الأعظم. وباعتبار إمكانه يصدر عنه جرمه.[٥]

[٦٦] وبعضهم اعتبر فيه كثرة من جهتين: وهما وجوب الوجود بالغير وإمكان الوجود لغيره. فقال: يصدر عنه باعتبار وجوب الوجود بالغير العقل الثاني، وباعتبار إمكان الوجود الفلك الأعظم. وبعضهم جعل الجهتين الوجودَ والإمكانَ، وبعضهم جعلهما تعقّلَه لوجوده وتعقّلَه لإمكانه فاختلفت أقوالهم في هذه المسألة.

[٦٧] ثم صدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس وفلك إلى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك. وصدر عن العقل العاشر الذي هو العقل الفعال هيولى العالم العنصري. ففاض عليها من الأجرام السماوية ما يهيّئها لقبول صور العناصر المختلفة

---

١ عطف على إمكان أي وله وجوب .

٢ فيكون ممكنًا لذاته واجبًا لغيره (إ — فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره).

٣ ورأيت فى بعض الكتب اعتبار الوجود مقدَّمًا على اعتبار الوجوب. ووجهه غير ظاهر تدبر (م؛ إ — تدبر).

٤ فجعلوا المعلول الأشرف تابعًا للجهة التي هي أشرف جهات في العقل؛ لأنّ الوجوب وإن كان وجوبًا بالغير أشرف من الإمكان. والعقل الثاني وإن كان صادرًا في المرتبة الثانية لكنّه جوهر مجرّد. فيكون أشرف من الفلك الأوّل الذي هو مادّي مفتقرًا إلى المادّة. والوجود متوسّط بين الوجوب والإمكان في الشرف. وكذا النفس متوسّطة بين العقل الثاني وجرم الفلك فيه؛ لأنّها جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته لا في فعله فصدرت عنه باعتبار وجوده.

٥ وبعضهم اعتبر فيه كثرة من أربعة أوجه فزاد تعقّله لذلك الغير وهو المبدأ الأوّل فجعل إمكان العقل الأوّل علّة لهيولى الفلك الأعظم وتعقّله لذلك الغير علّة لصورته.

بتفصيل[١] ما يلي[٢] جهةَ المركز مما يلي[٣] جهةَ المحيط إلى أن ينفصل حشوُ[٤] الفلك الأخير[٥] إلى أربع كرات[٦] مختلفة الصور فنالت الصورَ [١٠أ] من واهبها وهو العقل الفعّال بمعاونة الأجرام السماوية.

[٦٨] لأنّها لمّا كانت الأجسام العنصرية قابلة لجميع أنواع التغيّر بخلاف الأجرام[٧] السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلًا محضًا[٨] لاستحالة كون الثابت علّة تامّة للمتغيّر لامتناع التخلّف عن العلّة التامّة ووجوبِ ثبوت المعلول عند ثبوتها؛ بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملًا على نوع من التغيّر وليس هناك شيء يشمَل[٩] التغيّرَ والحركةَ إلّا الأجرام السماوية فوجب أن يكون للأجرام السماوية دخْل في إيجادها.

[٦٩] ثم يحصل امتزاج العناصر واختلاطها على ضروب مختلفة وفنون شتّى بسبب حركات يحصل فيها من البرودة والحرارة الفائضة من الأجرام السماوية بسبب اختلاف نِسبَها من العنصريات. فإنّ الشمس إذا حاذت لموضع من الأرض اقتضت إضاءةَ ذلك[١٠] الموضع وبتوسّط الضوء تسخينَها وبتوسّط السخونة خلخلةَ الجسم المتسخّن أو إصعادَه وبسبب التخلخل أو الصعود إخراجَه من الموضع الطبيعي. وبسبب الخروج من موضعه امتزاجه بغيره وبعد حصول الامتزاجات تحدث[١١] الأمزجةُ المختلفة وتستعدّ بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فتفيض تلك الصورُ والنفوس عليها من العقل الفعّال.

---

١ أي تفريقه.
٢ أي جزء.
٣ أي جزء.
٤ أي وسط.
٥ وهو فلك القمر الذي يقال له في لسان الشرع السماء الدنيا لقربها من الأرض.
٦ كرة النار وكرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض.
٧ فإنّها قابلة لنوع من التغيّر.
٨ بدون معاونة الأجرام السماوية.
٩ إ: يستعمل.
١٠ إ: تلك.
١١ إ: تحدثت.

[٧٠] والجواب عنه أن يقال: لا نسلّم أنّه **لا يجوز أن يكون الصادر الأوّل جسمًا. قولهم لأنّه مركّب من المادّة والصورة** قلنا ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون أمرًا بسيطًا ممتدًّا في الأقطار الثلاثة كما هو رأي أفلاطون؟ وما ذكروا من الدليل على تركّبه لا يخلو عن ضعف. ولو سلِم أنّه مركّب منهما فلا نسلّم امتناع صدور الكثير عن ٥ الواحد. وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرفتَ ما فيه. ثم إن سلّمنا استحالة ذلك لكن لا يلزم من انتفاء كون الصادر الأوّل أحدَ هذه الأربعة أن يكون عقلًا. لم لا يجوز أن يكون صفة من صفات المبدأ الأوّل ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة أو عن الذات بواسطة تلك الصفة؟ فإن قلت: 'يلزم كون الشيء [١٠ب] الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا له وهو غير جائز'، قلنا سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

١٠ [٧١] ثم إنّهم جعلوا الأمور الاعتبارية منشأً لصدور الكثرة عن الواحد كوجوب العقل الأوّل بالغير و وجوده وإمكانه. فإذا جاز ذلك فالمبدأ الأوّل فيه من السلوب[١] والإضافات[٢] ما لا تُحصى،[٣] فلم لا يجوز أن يكون مبدأ الكثرة بحسبها؟ وأجيب عنه **بأنّ السلوب والإضافات تتوقّف ثبوتُها**[٤] **على الغير وهو المسلوب والمنسوب. فلو توقّف ثبوت الغير على السلب أو الإضافة لزم الدور.**

١٥ [٧٢] ورُدّ بأنّ السلوب والإضافات متوقّفة على الغير في التعقّل أي الوجود الذهني. والغير يتوقّف عليها في وجوده الخارجي، فلا دور لتغاير جهتَي التوقّف. والحقّ أنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقّف على تحقّق شيء من الطرفين.

---

١ فإنّه ليس بحادث ولا بمتمكّن وأمثاله.

٢ فإنّه خالق زيد وعمرو وبكر (إ — وبكر).

٣ م؛ إ: يحصى.

٤ إ: بثبوتها.

وأمّا الإضافة بين الشيئين فلا يُتصوّر تحقّقُها إلّا بعد تحقّقهما. ثم إنّ المبدأ الأوّل وإن كان وجوده الخاصّ عينَ حقيقته عندهم لكنّ الوجود المطلق عارض[1] لوجوده الخاصّ، فيجوز أن يكون وجوده الخاصّ الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدأً لأمر وباعتبار الوجود المطلق مبدأً لأمر آخر فيصدر منه الكثرة بهذه الحيثيات ٥ الاعتبارية.

[٧٣] فإن قلت: ذهب بعض المتأخّرين منهم إلى أنّ الحيثيات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأً لصدور الكثرة؛ بل لا بدّ من أمور موجودة بها يصدر عن المبدأ الواحد الكثرة الموجودة. فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلوب والإضافات لأن تكون منشأً لصدور المعلول. وأمّا الإمكان والوجود والوجوب التي عدّوها جهات ١٠ في صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعقّلها لا أنفسها. وتعقّلات تلك الأشياء أمور موجودة. فالمعلول الأوّل يتعقّل مبدأه ووجوده ووجوبه بالغير وإمكانه، فيصدر عنه من حيث هو هو معلول وباعتبار هذه الجهات الأربع معلولاتٌ أخر بعددها فيحصل من هناك كثرة.

[٧٤] قلنا لا نسلّم ذلك. لم لا يجوز أن يكون الجهات الاعتبارية منشأً لصدور ١٥ الكثرة عن [١١أ] الواحد؟ ومن أين يلزم أنّ منشأ كثرة المعلول ليس إلّا الأمورُ الموجودة والضرورةُ ما شهدتْ إلاّ على أنّ الفاعل في أمر موجود لا بدّ أن يكون موجودًا. وأمّا الأمور التي لها مدخل في التأثير فما شهدتْ ضرورةٌ ولا قامتْ حجّةٌ على كونها موجودة. فيجوز أن يكون الوجود المطلق وغيرُه من السلوب منشأً لصدور الكثرة من المبدأ الأوّل من غير حاجة إلى ما ذكروه.

---

١ إ: خارج.

الفصل السادس

في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركّب منها

[٧٥] قالوا في إثبات مبدأ العالم: **إنّ ضرورة العقل حاكمة بأنّ كلّ موجود لا يخلو من أن يكون ممكنًا أو واجبًا؛ لأنّه إن احتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن، وإلّا فواجب. ولا شكّ في وجودِ موجودٍ. فإن كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من علّة. فتلك العلّة إن كانت واجبًا لذاته ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنًا فلا بدّ لها من علّة. فننقل الكلام إليها. فأمّا أن يدور أو يتسلسل العِلل أو ينتهي إلى موجود لا علّة له. والأوّلان باطلان، فتعيّن الثالث. والموجود الذي لا علّة له واجب لذاته خارج عن جملة العالم وعلّة له وهو المطلوب.**

[٧٦] واعتُرض عليه بأنّه يجوز أن يكون لكلّ علّة علةً إلى غير النهاية. واستحالة التسلسل لا تثبُت[1] على أصلهم؛ إذ ليست تلك الاستحالةُ ضرورية بلا خلاف. والمعتمَد من الأدلّة المذكورة لاستحالته برهانُ التطبيق وهو منقوض بحوادث متعاقبة لا أوّل لها. وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها. وأمّا المتكلّمون فهم ينفُون الحوادث المتعاقبة التي لا تتناهى ولا يجوّزونها، فلا[2] نقض بها على أصولهم.

[٧٧] وأجيب عنه بأنّ **الحوادث المتعاقبة التي لا أوّل لها غيرُ مجتمِعة في الوجود. فلا يُتصوّر التطبيقُ بين أجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على سبيل التفصيل في الذهن. ووجودها الإجمالي**

---

١ إ: لما ثبت؛ في حاشية (إ: لا ثبت).
٢ أي فلا عجز لهم في إثبات الواجب لذاته بما ذكروه من الدليل المذكور.

غير كافٍ للتطبيق كما يشهد به الوجدانُ. فلا جريان للدليل فيها فلا نقض. وهذا بخلاف الأجسام [١١ب] المجتمعة في الوجود المترتّبة بالمكان إلى غير النهاية؛ فإنّها بوجودها معًا وترتّبها وضعًا يجري فيها التطبيقُ ويتمّ البرهان فلذلك حكموا ببطلانه.

[٧٨] ورُدّ هذا الجواب بأنّ الحوادث المتعاقبة وإن لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنّها مجتمعة في الوجود العلمي عندهم، لكونها ثابتة معًا في علم الملأ الأعلى[١]. وذلك يكفينا في إتمام النقض على أصولهم؛ لأنّهم قائلون بأنّ علوم العقول والنفوس بحصول صور[٢] الأشياء فيها، بل علم المبدأ الأوّل أيضًا عند الشيخ أبي علي [كذلك] فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة في علومهم بحسب وجوداتها الظلّية.

[٧٩] فإن قلت: لعلّهم لا يثبتون لتلك الحوادث في تلك العلوم ترتّبًا لعدم دخول الزمان فيها. قلنا: عدم دخول الزمان فيها لأزليتها لا يقتضي عدمَ الترتّب فيها لوجهين: **أحدهما** أنّ الترتّب بين تلك الحوادث ليس بمجرّد ترتّب أزمنتها؛ بل بينها[٣] ترتّب [٤]طبيعي عندهم لتوقّف بعضها على بعض كما تقرّر من قواعدهم. **وثانيهما** أنّ عدم دخول الزمان في تلك العلوم إنّما هو بحسب أوصافه الثلاثة أعني المُضِيّة والحالية والاستقبالية على معنى أنّ علمها بالحوادث ليس من حيث إنّ بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل؛

١ كالمبدأ الأوّل والعقول.
٢ أي لا بحصول أنفسها كما في العلم الحضوري.
٣ إ: بين ما.
٤ لا يقال الترتّب الطبيعي بين الحوادث إنّما هو في الوجود الأصلي (إ: الأصيلي) دون الظلّي؛ لأنّا نقول علم المبادي العالية بالأشياء عندهم إنّما هو بسبب العلم بعللها. وكلّ حادث جزء من علّة حادث آخر. فكذا علم كلّ واحد من الحوادث جزء من علّة علم الآخر، فيحصل الترتّب الطبيعي بحسب الوجود الظلّي أيضًا.

إذ لا ماضيَ ولا حالَ ولا مستقبلَ بالنسبة إليها، لكن يعلمها بأوقاتها الواقعة هي فيها. وذلك يكفي في الترتّب بحسب الأوقات، فينتظم برهان[١] التطبيق فيها على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضًا بها.

[٨٠] فإن قيل: **للحكماء برهان قاطع على استحالة التسلسل في العِلل[٢] غيرَ برهان التطبيق، فيتمّ إثباتُ المبدأ الأوّل للموجودات، وهو أنّه لو استند كلّ ممكن إلى ممكن آخر لا إلى نهاية فجميع تلك السلسلة إذا أُخِذتْ بحيث لا يدخل فيها غيرُها ولا يشُذّ عنها شيءٌ منها ممكنٌ لاحتياجه إلى أجزائه التي هي[٣] غيرُه فله علّة لإمكانه. وتلك العلّة لا يجوز أن تكون[٤] نفسَه لامتناع كون الشيء علّةً لنفسه وإلّا لتقدّم على نفسه وهو محال ولا جزأَه لأنّ موجِد الكلّ موجِدٌ[٥] لكلّ جزء من أجزائه. فيكون ذلك الجزء علّةً لنفسه، وهو محال. فتعيّن أن تكون[٦] [١٢أ] خارجة عنه. وتلك العلّة الخارجة توجِد لا محالة جزءاً من أجزاء تلك السلسلة؛ إذ لو وُجد كلّ جزء منها بغيرها كان المجموع أيضًا واقعًا بغيرها. إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلّة الخارجة علةً للمجموع وقد فُرض خلافُه. وإذا كانت العلّة الخارجة موجودة لجزء من أجزاء السلسلة فلا بدّ أن يكون لفرد منها إمّا استقلالًا أو بدون استقلال. ولا يجوز أن يكون الفرد المعلول لتلك العلّة الخارجة هو المعلول الأخير أو المتوسّط،**

١ إ: ببرهان.
٢ فيه إشارة إلى أنّ هذا البرهان لا يجري في الحوادث المتعاقبة التي لا أوّل لها كبرهان التطبيق فلا ينتقض بها كانتقاضه.
٣ إ: مع.
٤ إ: يكون.
٥ بالذات أو بالواسطة.
٦ إ: يكون.

وإلّا يلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال والزيادةُ في العلّة المستقلّة على تقدير عدم الاستقلال؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد من آحاد السلسلة علّة مستقلّة لآخر. فتعيّن أن يكون فردًا[١] **أخيرًا من السلسلة فتنقطع به السلسلة قطعًا.**

[٨١] قلنا: نختار أنّ علّة السلسلة جزؤها. قوله **موجِد الكلّ موجد لكلّ جزء من أجزائه** إن أراد أنّ 'موجِد الكلّ يجب أن يوجِد بنفسه لكلّ جزء من أجزائه' فممنوع. وإن أراد أنّ 'موجِد الكلّ يجب أن يكون موجِدًا لكلّ جزء من أجزائه إمّا بنفسه أو بأجزائه' فمسلَّم. لكن لا محذور فيه؛ إذ يجوز حينئذٍ أن يكون ما قبل المعلول[٢] الأخير إلى غير النهاية علّةً للسلسلة. وهو وإن كان لإمكانه محتاجًا إلى علّة أخرى لكنّ تلك العلّة جزء منه. وهو ما فوق المعلول[٣] الثاني لا إلى نهاية. وهلمّ جرّا.

[٨٢] وما يقال[٤] من أنّ **المراد بالعلّة في تقرير الدليل هو الفاعل**[٥] **المستقلّ على معنى أنّه لا يستند شيء من أجزاء السلسلة إلّا إليه أو**[٦] **إلى ما صدر عنه. وما قبل المعلول الأخير ليس**[٧] **فاعلًا مستقلًّا بهذا المعنى وهو ظاهر.** فجوابه أنّ المعلوم لنا أنّ كلّ ممكن مركّب من ممكنات لا بدّ له من فاعل مستقلّ.

---

١ من جانب المبدأ المقابل للمعلول الأخير (إ — الأخير).
٢ الذي لا يكون علّة لشيء أصلًا بل معلولًا فقط.
٣ الذي يليه المعلول الأخير.
٤ في الجواب عمّا ذكرنا من الإيراد.
٥ والفاعل المستقلّ بهذا المعنى لا يجوز أن يكون نفس السلسلة وهو ظاهر ولا جزأها؛ لأنّ موجِد الكلّ بهذا المعنى لا بدّ أن يكون موجِد الكلّ بالذات أو بالواسطة (إ — الكلّ بالذات أو بالواسطة) جزء من أجزائه وإلّا يلزم أن لا يستند إلّا إليه أو إلى ما صدر عنه فيلزم أن يكون ذلك الجزء علّة لنفسه وهو محال فتعيّن أن يكون خارجة إلى آخر البرهان.
٦ إ — لمنع الخلو.
٧ إذ السلسلة لم تستند إليه أو إلى ما صدر عنه فقط بل استندت إلى كلّ واحد من أجزائها أيضًا.

أمّا الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركّب إلا ويستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو إنّما يجب في مركّب من آحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض. وأمّا المركّب من الآحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها[١] فلزوم الفاعل المستقلّ له بذلك المعنى [١٢ب] ممنوع.

٥ ولم لا يكفي له الفاعل المستقلّ بمعنى أنّ المركّب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه؟ وفيما ذكرنا استقلال بهذا المعنى.

[٨٣] فإن قلت[٢]: أيّ جزء من أجزاء السلسلة تُفرض علّةً[٣] فعلّته أولى منه بأن يكون علّة لها؛ لأنّ تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته فقط، وتأثير علّته بتحصيله وتحصيل ما تحته. فلو كان علّة السلسلة جزءًا منها لزم ترجيح المرجوح

١٠ بلا[٤] مرجِّح. قلنا:[٥] المحصِّل للسلسلة أوّلًا وبالذات هو ما قبل المعلول الأخير؛ إذ به يحصل المعلول الأخير ويتمّ السلسلة. وأمّا علّته فهو محصِّل له أوّلًا وبالذات وبواسطته محصِّل للسلسلة. فيكون[٦] متعيّنًا لكونه علّة للسلسلة من غير محذور.

---

١ إ: فيه.

٢ جواب عمّا أوردنا بقولنا قلنا نختار أنّ علّة السلسلة نفسها إلى آخر.

٣ س: للسلسلة؛ م: أي سلسلة؛ إ — علّة.

٤ إ: من غير.

٥ ولك أن تقول في الجواب أيضًا: إنّ علّة ما فوق المعلول الأخير وإن كان أكثر تأثيرًا منه لكنّه أكثر اشتمالًا على عِلل الأجزاء فيكون راجحًا بهذا الاعتبار.

٦ فالترجيح بكون تأثيره بالذات (إ — بالذات).

الفصل السابع

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى وانحصار وجوب الوجود بالذات فيه تعالى

[٨٤] ولهم فيها ثلاثة مسالك: المسلك الأوّل أنّهم قالوا: **لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كلٌّ منهما واجب الوجود لذاته. وذلك لأنّ طبيعة واجب الوجود إمّا أن يقتضي لذاتها التعيّنَ أو لا يقتضي. فإن اقتضت كانت منحصرةً في شخص؛ لأنّ الطبيعة المقتضية للتشخّص إن كان لها فرد فوق الواحد لزم تخلّف مقتضى[١] الذات عنها، وهو محال. وإن لم يقتض لذاتها التعيّنَ يكون واجب الوجود محتاجًا في تعيّنه إلى غيره فيكون واجب الوجود المتعيّن معلولًا للغير. فلا يكون ما فُرِض واجبَ الوجود واجبًا.**

[٨٥] ويُردّ على هذا المسلك أنّه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان[٢] يقتضي[٣] كلٌّ منهما تعيّنه ويكون منهم واجبُ الوجود مقولًا عليهما على سبيل قول اللازم الخارجي فيكون كلٌّ منهما منحصرًا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد. فإن قلت: حقيقة واجب الوجود ليست إلّا مجرّدَ الوجود ولا اختلاف في مجرّد الوجود. نعم الوجود المضاف إلى الحقيقة المقارِنُ لها يختلف بحسب اختلافها. وأمّا محض الوجود فلا اختلاف فيه حقيقة. قلنا: إن أردت أنّ 'حقيقة واجب الوجود ليس إلّا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود' فممنوع. كيف وحقيقة الواجب عندهم غيرُ معقولة للبشر ولا ممكنةُ [١٣أ] التعقّل أيضًا؟ وإن أردت أنّ 'حقيقة الواجب يصدق عليه ما يُفهم من لفظ الوجود' فمسلَّم.

---

١ وهو التعيّن والتشخّص المستلزم لانحصارالحقيقة المتعيّنة في فرد واحد. إ: وهو التعيّن والتشخّص المستلزم للحقيقة لانحصارة المتعيّنة فى فرد واحد.
٢ إ: مختلفان.
٣ إ — يقتضي.

لكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهومُ الوجود حقائقَ مخالفة يقتضي كلٌّ منها تعيّنَه؟ فإنّ الوجود الخاصّ الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر الوجودات لا لمجرّد التجرّد والانضياف إلى ماهية. فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجودُ المجرّد حقايقَ مختلفة متميّزة كلٌّ منها عن الآخر بذاتها؟ ٥

[٨٦] المسلك الثاني لهم هو أنّه **لو كان الوجوب مشترَكًا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز. وما به التمايز غيرُ ما به الاشتراك ضرورة. فيلزم تركّب كلٍّ من الواجبين ممّا به الاشتراك وما به الامتياز. وذلك لأنّ الوجوب نفسُ ماهية الواجب. إذ لو كان عارضًا لها لكان معلّلًا بها؛ إذ لو عُلّل بغيرها لم يكن ذاتيًا،**[١] **وإذا عُلّل بها يلزم تقدّمه على نفسه لأنّ [ذات**[٢] **واجب] العلّة متقدّمة على [وجوب] المعلول بالوجود**[٣] **والوجوب. وإذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزمًا للامتياز بالتعيّن.**[٤] **فيتركّب خصوصية كلٍّ منهما من الماهية والتعيّن، وهو محال؛ لأنّه يستلزم أن لا يكون الواجب واجبًا لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيرها.** ١٠

---

١ أي مستندًا إلى ذات الواجب بل إلى الغير، فلا يكون واجبًا بالذات بل بالغير، هذا خلف.

٢ إ — ذات.

٣ لأن تأثير العلّة يتوقّف على وجودها. والوجود يتوقّف على الوجوب؛ إذ الشيء مالم يجب لم يوجد سواء وجب لذاته (م؛ إ: بذاته) أو لغيره (م؛ إ: بغيره) والكلام ههنا في الواجب بالذات مقدَّمًا على معلوله، فلو كان الوجوب معلولًا له يلزم تقدّمه على نفسه، وهو محال.

٤ فإن قلت: يفهم من المسلك الأوّل أنّ التشخّص والتعيّن زائد على ماهية الواجب يقتضيه ماهيته وهو خلاف ما يفْهم من هذا المسلك من أنّه لا يزيد تعيته على ماهيته. وأيًّا ما كان لا يصحّ التمسك بأحدهما. قلنا: إنّ التعيّن نفس ماهية الواجب عندهم. وفي المسلك الأوّل مقدّمة مطوية وهي أنّه لو كان الوجوب مشتركًا بين اثنين لم يكن تعيّن الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر. وإذا كان زائدًا عليها فإمّا أن يقتضي طبيعة الواجب تعيّنه أو لا يقتضي إلى آخر المسلك الأوّل. ولمّا كان امتناع التعدّد ظاهرًا على تقدير كون التعيّن نفس الماهية لم يُتعرّض له.

[٨٧] والجواب عن هذا المسلك أنّه إن أريد بالوجوب اقتضاءُ الذات الوجودَ فلا نسلّم أنّه نفس حقيقة الواجب؛ بل هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعًا، فكيف يكون نفس حقيقة الواجب؟ وإن أريد معنى آخر يعرِض له هذا المفهومُ فمسلَّم. لكنّه لا يفيد المطلوب لجواز أن يكون ما يعرِض له هذا المفهومُ حقايقَ
٥ متخالفة يمتاز كلٌّ منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركيب.

[٨٨] **فإن قلت**: الخصم قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواجبية، فمنعه بعد إقامة الدليل عليه يكون خارجًا عن قانون المناظرة. قلنا: عدمُ كون الوجوب بالمعنى المذكور[١] نفسَ الماهية ضروري لكونه مفهومًا اعتباريًا قطعًا. والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة فلا يسمع. ويمكن بيان
١٠ الغلط الواقع فيه بأن يقال: إنّ قوله **لو كان عارضًا لها لكان معلّلًا** بها ممنوع؛ لأنّه مفهوم اعتباري [١٣ب] لا موجود خارجي فلا يحتاج إلى علّة.

[٨٩] **فإن قلت**: المفهومات الاعتبارية وإن لم تحتج[٢] إلى علّة لثبوتها في أنفسها لكنّها تحتاج إليها لثبوتها لمحالّها ويتمّ الكلام به. **قلنا**: ذاته وجوب خاصّ يقتضى بنفسه اتّصافَه بعارضه الذي هو الوجوب المطلق، فيلزم حينئذٍ تقدّم ذاته بالوجوب
١٥ الذي هو نفسه على اتّصافه بالوجوب الذي هو عارضه،[٣] فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه كما أنّ ذاته وجود خاصّ مقتضٍ للوجود المطلق الذي هو عارض عندهم.[٤]

---

١ م؛ إ — بالمعنى المذكور.
٢ إ: يحتج.
٣ إ + نفسه على اتّصافه بالوجوب الذي.
٤ وقد يجاب عن هذا المسلك بأنّ التركّب من الماهية والتشخّص تركّب من الأجزاء العقلية، لأنّ الماهية والتشخّص من الأجزاء العقلية للشخص، لا من الأجزاء الخارجية. وامتناع مثل هذا التركّب في حقّ الواجب ممنوع.

[٩٠] المسلك الثالث هو أنّه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلٍّ منهما تعيّنٌ زائد على ماهيته ضرورةَ أنّ امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضُها عن بعض لا يكون إلّا بتعيّن زائد عليها. فلا يخلو إمّا أن يكون [بين] التعيّن والوجوب لزوم أو لا. فإن كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم جاز انفكاك كلٍّ منهما عن الآخر. فانضمام أحدهما إلى الآخر ٥ يستدعي سببًا، وليس ذلك[١] السبب نفس الذات؛ وإلّا لكان[٢] بينهما لزوم فيعود إلى الشقّ الأوّل، فتعيّن أن يكون أمرًا خارجًا. فيكون كلٌّ من الواجبين محتاجًا إلى الغير. فلا يكون شيء منهما واجبًا، هذا خلف.

[٩١] وإن كان الأوّل فاللزوم بين الشيئين إمّا يكون أحدهما علّة للآخر أو بكونهما معلولَي علّة واحدة. فإن كان بكون أحدهما علّة للآخر فإن كان بكون الوجوب علّة[٣] ١٠ للتعيّن لزم خلاف الغرض؛[٤] لأنّ التعيّن المعلول لازم غير متخلّف، فلا يوجَد الواجب بدونه. وإن كان بكون التعيّن علّة للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغير[٥] إن جُعل التعيّن زائدًا على ماهية الواجب، وإلّا أي وإن لم يُجعل زائدًا عليها لزم خلاف[٦] الغرض[٧] وتقدّم الوجوبِ على نفسه ضرورةَ تقدّم العلّة[٨] على المعلول بالوجود والوجوب.

[٩٢] وإن كان اللزوم بينهما بكونهما معلولَي علّة ثالثة فإن كان تلك العلّة هي ذات الواجب ١٥ لزم خلاف[٩] الغرض؛ لأنّ الطبيعة [١٤أ] إذا اقتضت تعيّنًا انحصر نوعها في شخصها لِما تقدّم،[١٠]

---

١ إ — ذلك.
٢ لكونهما معلولَي علّة واحدة.
٣ والعلّة لازمة للمعلول فحينئذ لزم خلاف إلى آخر.
٤ م؛ إ : مفروض؛ وهو كونه بكون الوجوب علّة للتعيّن.
٥ وهو التعيّن.
٦ لأنّا فرضنا أنّ لكلٍّ منهما تعيّنًا زائدًا على ماهيته.
٧ إ: مفروض.
٨ وهي التعيّن على المعلول وهو الوجوب بالوجود والوجوب، لأنّ الشيء لا يؤثّر مالم يوجَد، وما لم يجب لم يوجَد.
٩ لأنّا فرضنا كون الواجب أكثرمن واحد وحينئذٍ يكون واحدًا؛ لأنّ الطبيعة إذا اقتضت (س؛ م — إذا اقتضت) إلى آخره.
١٠ من أنّه لو لم يكن كذلك لزم تخلّف مقتضى الذات عنها.

وأيضًا لزم تقدّم[١] **الوجوب على نفسه لِما عرفتَ. وإن كان**[٢] **أمرًا منفصلًا عنه**[٣] **لم يكن الواجب بالذات واجبًا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعيّن بل في أحدهما إلى أمر منفصل عنه.**

[٩٣] والجواب عن هذا المسلك أنّا لا نسلّم أنّه **لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكلٍّ منهما تعيّن زائد على ماهيته.** وإنّما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورًا مشتركة في الماهية النوعية، وهو ممنوع. لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجبُ أمورًا متخالفة في الحقيقة يتميّز كلٌّ منها عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعيّن زائد ويكون تعيّن كلٍّ منها نفس ماهيته ويكون ماهية كلٍّ منها وجوبًا خاصًّا مقتضيًا للوجوب المطلق ويكون تقدّم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاصّ الذي هو نفس الذات كما سبق تحقيقه.

---

١ لأنّ هذه العلّة الثالثة مقدَّم بالوجود والوجوب على المعلول الذي هو الوجوب والتعيّن.
٢ أي تلك العلّة.
٣ أي عن ذات الواجب.

الفصل الثامن

في إبطال قولهم إنّ الواحد الحقيقي لا يكون فاعلًا وقابلًا لشيء واحد

[٩٤] ذهب الحكماء إلى أنّ **البسيط الحقيقي الذي لا تعدّد فيه من جهة**[١] **أصلًا، كالواجب على رأيهم، لا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا**[٢] **له. وبنَوا على ذلك امتناعَ اتّصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية. والذي عوّلوا عليه في ذلك هو أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب**[٣] **ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان،**[٤] **والوجوب والإمكان متنافيان لا يجتمعان في محلّ واحد**[٥] **بالقياس إلى أمر واحد من جهة واحدة.**

[٩٥] ورُدّ هذا الاستدلال بأنّه إن اريد أنّ الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفًا بالفاعلية بالفعل وجب وجودُ المفعول به فنقول: القابل إذا اجتمع معه جميع ما يتوقّف عليه كونُه قابلًا بالفعل وجب وجود المقبول فيه، فلا فرق بينهما حينئذٍ. وإن أريد أنّ 'القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمُه' فنقول: الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمُه، فلا فرق أيضًا.

[٩٦] وأجيب عنه بأنّ **الفاعل من حيث إنّه فاعل قد يكون مستقلًّا موجِبًا لمفعوله دون القابل؛ إذ لا يُتصوّر استقلالُه وإيجابه من حيث إنّه قابل في شيء ضرورةَ احتياجِ المقبول لإمكانه [١٤ب] إلى الفاعل. فالفعل وحده موجِب في الجملة والقبولُ لا يوجِب أصلًا. فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان**[٦] **الوجوب وامتناعه من تلك الجهة [الواحدة]**[٧] **وهو محال.**

---

١ س: من جهة فيه.
٢ أي لا يكون مصدر الأثر وقابلًا له خلافًا للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أنّ لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به.
٣ إذ بالفاعل يجب وجود المفعول.
٤ إذ بالقابل يمكن وجود المقبول.
٥ إ — وهو الواحد الحقيقي.
٦ وذلك بالنظر إلى كون الفعل وحده موجبًا في الجملة. وقوله (وامتناعه) بالنظر إلى كون القبول غير موجب أصلًا.
٧ إ — الواحدة.

[٩٧] ورُدّ ذلك الجواب بأنّ قيد الحيثية قد يراد به بيان الإطلاق كما في قولنا 'الإنسان من حيث هو إنسان'، و'الموجود من حيث هو موجود' أي نفس مفهوم الإنسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار أمر آخر معهما. وقد يراد به التقييد كما في قولنا 'التابع من حيث إنّه تابع لا يوجد بدون المتبوع' أي التابع مقيَّدًا بصفة ٥ التبعية لا يوجد بدون المتبوع. وقد يراد به التعليل كما في قولنا 'النار من حيث إنّها حارّة تسخّن الماء' أي حرارتها علّة للتسخين.

[٩٨] فقولهم **القابل من حيث هو قابل لا يمكن أن يكون مستقلًّا موجبًا لمقبوله** لا شبهة في أنّه لا يراد به المعنى الأوّل لعدم مناسبته للمقام؛ إذ ليس النزاع في أنّ نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجِبًا لمقبوله أو لا يمكن. فأمّا أن يراد به المعنى ١٠ الثاني أوالثالث، فإن أريد الثاني أعني التقييد يكون معنى الكلام أنّ ذات القابل مقيَّدًا بصفة القابلية يمتنع أن يكون موجِبًا لمقبوله وهو في محلّ المنع؛ إلّا أن يضاف إليه التجرّد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيَّدًا بصفة القابلية والتجرّد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجِبًا لمقبوله فحينئذٍ يكون المقدّمة المذكورة صحيحة، لكنّ اللازم منها منافاة التجرّد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه؛ وإنّما النزاع في المنافاة بين ١٥ القابلية والفاعلية. وإن أريد المعنى الثالث فإن اعتُبر[١] التعليل أوّلا ثم السلب المستفاد من عدم الإمكان على معنى أنّ صفة القابلية لا تكون سببًا لإمكان وجوب المقبول في القابل فمسلَّم، ولا محذور فيه. وإنّما يلزم المحذور لو كانت القابلية سببًا لعدم إمكان وجوب المقبول في القابل؛ إذ حينئذٍ يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازمَيهما[٢]، فيلزم امتناع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة.

---

١ فيكون التعليل تعليلًا للإيجاب ويكون السلب راجعًا إلى هذا التعليل.
٢ وهما عدم إمكان وجوب المقبول في القابل وهو لازم القابلية على تقدير كونها سببًا له. وإمكان وجوب المقبول في القابل وهو لازم الفاعلية.

[٩٩] وإن اعتُبر السلب أوّلا ثم[١] التعليل على معنى أنّ صفة القابلية سبب لعدم إمكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلّم ذلك. غاية الأمر أنّها ليست سببًا لإمكان وجوب المقبول في القابل. [١٥أ] ولا يلزم من عدم سببيّتها لإمكان وجوب المقبول أن يكون[٢] سببًا لعدم إمكانه حتى يلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما. ٥

[١٠٠] ثم قولهم **الفعل وحده موجب في الجملة والقبولُ وحده ليس بموجب أصلًا** إن أريد به كما هو الظاهر أنّ 'القبول ليس سببًا للوجوب' فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب. فلا يصحّ ترتّب قوله **فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة**. وإن أريد به أنّ 'القبول سبب لامتناع الوجوب' فهو ممنوع. ١٠

[١٠١] فإن قلت: هبْ أنّ القبول ليس سببًا لامتناع الوجوب لكنّه إذا لم يكن سببًا للوجوب والفعلُ سبب للوجوب[٣] فلو اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن يكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببًا للوجوب وغيرَ سبب للوجوب ولا شكّ في استحالته. قلت: الفعل والقبول إنّما يُحملان على تلك الذات بالاشتقاق[٤] لا بالمواطأة. ولا يلزم من كون المفهومين[٥] المتناقضين محمولين عليهما مواطأةً[٦] أن يُحملا على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا 'الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلًا' فيلزم التناقض. ١٥

---

١ حتى يكون تعليلًا للسلب.
٢ إذ كثير من الأشياء يكون سببًا لوجود شيء ولا لعدمه.
٣ م: للوجود.
٤ بأن يقال إنّها فاعلة وقابلة .
٥ وهما الموجب وغير الموجب محمولين عليهما أي على الفعل والقبول في قولنا 'الفعل موجب والقبول غير موجب إن يحملا على تلك الذات بالمواطأة'. نعم لو كان الفعل والقبول محمولين على تلك الذات بالمواطأة للزم أن يكون المفهومان المتناقضان المحمولان عليهما بالمواطأة إن يحملا على تلك الذات أيضًا كذلك .
٦ أي باعتبار نفس الفعل والقبول لا غير.

وقولنا[١] 'الذات باعتبار قابليته غير موجب' مجرّد عبارة، وليس القصد إلّا أنّ القبول غير موجب كما أنّ المقصود بقولنا 'الذات باعتبار فاعليته موجب' ليس إلّا أنّ الفعل موجب. فالموصوف بغير الموجب في الحقيقة هو القبول وبالموجب كذلك هو الفعل. وباعتبارهما يوصَف الذات بهما ولا استحالة في اجتماع الوصفين بهذا الاعتبار في ذات واحدة؛ وإنّما الاستحالة في اجتماعهما فيها على وجه يكونان وصفًا حقيقيًا لها.

[١٠٢] ثم إن تنزّلنا عن هذا المقام نقول لهم: إن أريد أنّ القابل لا يكون فاعلًا أصلًا[٢] فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده. وإن أريد أنّ الشيء الواحد لا يكون قابلًا لشيء وفاعلًا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرّنا؛ لأنّ المبدأ الأوّل فيه جهات واعتبارات كما مرّ تحقيقه. فيجوز أن يكون قابلًا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلًا لها باعتبار جهات اعتبارية. فلا يثبت نفيُ الصفاتِ الحقيقية عنه تعالى [١٥ب] وهو المقصود من هذه المسألة. وقد يُتمسّك لهذا الدعوى بوجه آخر وهو أنّ القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثّر واحد من جهة واحدة. ويجاب بأنّا لا نسلّم أنّ القبول أثر. ولو سلّم فلا نسلّم أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. وما تمسّكوا به عليه فقد عرفتَ حاله.

١ جواب سؤآل مقدّر تقريره (إ: تقرير) ظاهر.
٢ سواء كان من جهة واحدة أو من جهات متعدّدة.

الفصل التاسع

في إبطال مذهبهم في نفي الصفات

[١٠٣] ذهبت الفلاسفة إلى أنّ المبدأ الأوّل ليس له صفات زائدة على ذاته؛ بل هي عينُ ذاته لا على معنى أنّ هناك ذاتًا وله صفة وهما متّحدان حقيقة كما يُتخيّل في بادى الرأي من ظاهر الكلام. فإنّه ظاهر البطلان لا يذهب إليه عاقل؛ إذ كلّ واحد من الصفة والموصوف مغاير للآخر بداهةً لاستحالة كون الشيء الواحد قائمًا بنفسه وذاته وقائمًا بغيره بداهة؛ بل على معنى أنّ ذاته تعالى يترّتب عليه ما يترتّب على الذات والصفات معًا. مثلًا ذاتك غير كافية في انكشاف الأشياء لك؛ بل يُحتاج فيه إلى صفة العلم الذي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى؛ فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به؛ بل المفهومات منكشفة له تعالى لأجل ذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم. وكذا الحال في سائر صفاته، ومرجعُه إذا حُقّق إلى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها.

[١٠٤] استدلّوا على مذهبهم هذا بأنّ **الأوّل تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها إلى موصوفها ومحتاجة إلى علّة لإمكانها. فتلك العلّة لا تخلو من أن تكون ذاتَ المبدأ الأوّل [أو غيره]. فإن كان الأوّلَ لزم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلًا لصفة وفاعلًا لها، وإنّه محال. وإن كان غيرَه لزم احتياج الواجب في صفته إلى غيره، وهو أيضًا محال.**

[١٠٥] والجواب أنّا نختار أنّ ذات المبدأ الأوّل علّة لها؛ ولكن لا نسلّم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلًا لصفة وفاعلًا لها؛ وإنّما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأوّل واحدًا من جميع الوجوه، وهو ممنوع. فإنّك قد عرفت سابقًا أنّ فيه كثرةً بحسب حيثيات اعتبارية. ولو سُلّم فلا نسلّم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه فاعلًا لصفة وقابلًا لها. وما استدلّوا [به] عليه فقد عرفتَ ضعفه. ٥

[١٠٦] وقد يُستدلّ على مذهبهم المذكور بأنّه لو كان [١٦أ] صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجة إلى تلك الصفات فلا يكون غنيًّا مطلقًا؛ إذ الغني المطلق هو ما لا يحتاج إلى غير ذاته. وجوابه أن يقال إن أريد بالاحتياج إلى تلك الصفات 'الاحتياجُ في وجوده إليها' فلزومه ممنوع. وإن أريد 'في انكشاف الأشياء وأمثاله' فاللزوم مسلّم. لكن لا نسلّم استحالة اللازم؛ فإنّ الدليل ما دلّ إلّا على وجود موجود يكون وجوده مستغنيًا عن جميع ما سواه. وأمّا احتياجه في انكشاف الأشياء وغيرِه[١] ممّا لا يتوقّف وجوده عليه إلى صفة قديمة قائمة به فلم يقم حجّة على امتناعه. ١٠

١ كالخلق والإيجاد (م؛ إ — كالخلق والإيجاد).

الفصل العاشر

في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ ذات الأوّل لا ينقسم بالجنس والفصل

[١٠٧] قالوا المبدأ الأوّل لا يجوز أن يتركّب بحسب العقل من جنس و[١]فصل. وإذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حدّ؛ إذ الحدّ ما يتركّب من الجنس
٥ والفصل الذاتيين. وما يقال من أنّه مشارك للممكنات في كونه موجودًا وللعقول في المبدئية فهو ليس مشارَكة في الجنس بل في الخارج اللازم؛ فإنّ مشاركته للممكنات إنّما هي في الوجود المطلق، وهو خارج عن ماهيته تعالى لازمٌ له. والمبدئية لازمة له بالقياس إلى معلولاته خارجةٌ عن ذاته. وأمّا الوجود الخاصّ الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالفٌ لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينهما إلّا في الوجود
١٠ المطلق الذي هو خارج لازم لها. وأيضًا ليس بمشارك للممكنات في الجوهرية؛ إذ المحقّقون من الحكماء على أنّه تعالى ليس بجوهر؛ إذ الجوهر ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهذا المعنى غير صادق على الواجب؛ إذ ليس له عندهم ماهية يعرِضها الوجودُ؛ وإنّما حقيقته عين الوجود الخاصّ الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشترَكًا بينه وبين غير. والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان:

١٥ **[١٠٨] الأوّل هو المسلك العامّ الذي يدلّ على نفي التركّب عنه مطلقًا سواء كان من أجزاء متمايزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن. وهو أنّه لو تركّب الواجب[٢] من أجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته[٣] ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر. وجميع أجزاء الشيء وإن كان نفس ذلك الشيء [١٦ب] لكن كلّ واحد من أجزائه غيره. فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كلّ واحد من أجزائه**
٢٠ **كافيًا في وجوده؛ بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجًا إلى غيره. والمحتاج إلى الغير بحسب نفس الأمر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنًا.**

---

١ إ: أو.
٢ م؛ إ — الواجب.
٣ إ + فذاته.

[١٠٩] وجوابه أن يقال: ليس معنى كون الأجزاء العقلية أجزاء للماهية إلّا أنّ العقل ينزَع من نفس الذات البسيط مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهوماتٍ متعدّدةً يتعقّلها بها يسمّى أعمّها جنسًا وأخصُّها فصلًا. وهذه المفهومات وإن كانت متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها ٥ أيضًا إلّا أنّها صور لشيء واحد في حدّ ذاته بسيط لا تعدّد فيه. غايته أنّ ذلك الأمر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون عوارضه مفهوماتٌ متعدّدةٌ محمولات عليه.[١] فإن أريد باحتياجه إلى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلّم استحالته واستلزامه الإمكان. وإن أريد معنى آخر فلا بدّ من بيانه حتى نتكلّم عليه.

[١١٠] فإن قلت: الأدلّة الدالّة على الوجود الذهني دلّت على أنّ الموجود في ١٠ الذهن عين الماهية الخارجية فحينئذٍ يكون الماهية الواجبية على تقدير تركّبها في العقل من الجنس والفصل مركّبة في حدّ نفسها من أمرين محتاجة إلى كلّ واحد منهما، فيعود المحذور. قلتُ: الأجزاء العقلية متّحدة غير متمايزة بحسب الخارج ماهية ووجودًا. وإلّا فإمّا أن تختلف ماهيةً وتتّحد[٢] وجودًا أو تختلف في الماهية والوجود معًا.

١٥ [١١١] وعلى **الأوّل** إن قام ذلك الوجود الواحد بكلّ واحد من تلك الأجزاء لزم[٣] حلول شيء[٤] واحد في محالّ متعدّدة، وهو محال. وإن قام بمجموعها من حيث هو مجموع لزم وجود الكلّ بدون أجزائه، وهو محال[٥] أيضًا.

---

١ م؛ إ: عليها.
٢ س: يتّحد.
٣ إ: لزوم.
٤ أي الوجود.
٥ لا يقال لا نسلم أنّه إن قام بالمجموع لزم وجود الكلّ بدون الجزء. وإنّما يلزم لو لم يكن ساريًا في الأجزاء؛ لأنّا نقول الوجود الحاصل في أحد الجزئين غير الوجود الحاصل في الآخر فيتعدّد الوجود فيرجع إلى القسم الثاني.

[١١٢] وعلى **الثاني** يلزم أن يمتنع حمل أحدها على الآخر بهو هو؛ لأنّ الأمور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطأة[١] وإن فُرض بينها أيُّ ارتباط أمكن. فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركّب والبساطة بحسب الوجودين. فباعتبار الوجود الخارجي لا تركّب فيها أصلًا؛ فذاته البسيطة كافية في [١٧أ] وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها. وباعتبار الوجود الذهني يكون مركّبة، وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما يحتاج إلى المحلّ والفاعل المُفيض لوجودها في ذلك المحلّ. ولا نسلّم استلزامه للإمكان ومنافاتَه للوجوب الذاتي. وبالجملة لا تكون الماهية مطلقًا ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي؛ بل عند حصولها في الذهن، ولا نسلّم استحالته واستلزامه للإمكان.

[١١٣] المسلك **الثاني** أنّ **واجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في ماهيته؛ لأنّ كلّ ماهية لما سوى الواجب مقتضية لإمكان الوجود.**[٢] **فلو شارك الواجبُ غيرَه في ماهية ذلك الغير يلزم إمكانه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وإذا لم يكن مشاركًا لغيره في ذاته لم يحتج في العقل إلى فصل يتميّز به عن غيره، فلا يكون مركّبًا في العقل.**

[١١٤] وجوابه أنّ ما ذُكر مبنيّ على أن لا يكون في الوجود واجبان؛ وإلّا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترَك غيرُ مقتضٍ لإمكان الوجود بل[٣] لوجوبه، ويتميّز كلٌّ منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم إمكان الواجب. وقد بيّنّا أنّ ما ذكروه من الأدلّة على الوحدانية غير تامّ، فلا يتمّ ما يبتني عليه أيضًا. والتوحيد وإن كان ثابتًا عندنا قطعًا إلّا أنّ المقصود إلزامُهم بأنّ مطلوبهم لا يتمّ على ما ذكروا. ثم لا نسلّم أنّ عدم مشاركته لشيء من الأشياء في ماهيته يدلّ على أنّه لا جنس له. لم لا يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج؟

---

١ إ: بالمواطات.
٢ إ: الوجوب.
٣ أي بل مقتض لوجوبه (إ — لوجوبه).

[١١٥] وإن كان له أنواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميّز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذُكر من إمكان الواجب. وذلك لا ينافي برهان التوحيد. وفيه نظر؛ لأنّه إذا كانت ماهيته الجنسية مقتضية لوجوب الوجود في الخارج فكيف يجوز أن يكون منحصرًا في نوعه بحسب الخارج بأن لا يوجَد بعضُ أنواعه في الخارج؛ لأنّ مقتضى الماهية لا يتخلّف عنها. وأجيب عن الدليل المذكور أيضًا بأنّه لو تمّ لدلّ على أنّه لا يكون مركّبا من الجنس والفصل. ولا يدلّ على عدم جواز تركّبه من أمرين متساويين. والدليل المذكور على امتناع [١٧ب] تركّب الماهية مطلقًا من أمرين متساويين غير تامّ لِما تقرّر في محلّه.

[١١٦] وأجيب عنه أيضًا بأنّ قولك **كلّ ماهية لما سوى الواجب مقتضية لإمكان الوجود**،[١] إن أريد به 'كلّ ماهية نوعية بسيطة لما سواه.' فمسلّم أنّه يقتضي إمكان الوجود، وإنّ الواجب لا يشارك شيئًا في تلك الماهية ولكنّه لا يفيد[٢] المطلوب. وإن كان المراد 'الماهية أعمّ من أن تكون نوعية أو جنسية.' فلا نسلّم ذلك. لم لا يجوز أن يكون للواجب جنس يندرج تحته نوعان، الواجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا يقتضي[٣] إمكان الوجود ولا وجوبه؛ بل إن انضمّ إليها فصل الواجب صار واجبًا، وإن انضمّ إليها فصل الممكن صار ممكنًا؟ وفيه نظر[٤] يُعرف بالتأمّل.

---

١ إ: الوجوب.

٢ لجواز أن تكون الماهية الجنسية لما سوى الواجب غير مقتضية لإمكان الوجود ولا الوجوب و يكون الواجب مشاركًا للممكن في تلك الماهية ويمتاز عنه بالفصل، فلا يلزم عدم التركّب.

٣ لأنّه لو اقتضى إمكان الوجود لزم تركّب الواجب من جنس ممكن وفصل واجب وهو محال. ولو اقتضى الوجوب لزم تركّب الممكن الآخر من جنس واجب وفصل ممكن وهو أيضًا محال .

٤ وجه النظر أنّ كلّ ماهية جنسية أو نوعية إذا نُظر إليها من حيث هي هي فإمّا أن يقتضي الوجود اقتضاءً تامًّا وهو الواجب أو يقتضي العدم كذلك وهو الممتنع أو لا يقتضي شيئًا منهما وهو الممكن. وهذه القسمة عقلية ضرورية. فهذه الماهية التي لا تقتضي إمكان الوجود ولا الوجوب تكون ممتنعة فيلزم أن يكون الواجب تعالى مركّبًا من جنس ممتنع وفصل واجب، وهو محال كما أنّه على تقدير كونها ممكنة يلزم تركّبه من جنس ممكن وفصل واجب وهو محال أيضًا.

الفصل الحادي عشر

في تعجيزهم عن إثبات قولهم إنّ وجود الأوّل تعالى عين ماهيته

[١١٧] وهذه الدعوى أيضًا لا تخالف أصول الإسلام. ولهذا مال إليه بعض المحقّقين من متأخّري المتكلّمين. والدليل الذي عوّل عليه الشيخُ في كتبه هو أنّ **وجود الواجب لو كان زائدًا على ماهيته لكان قائمًا بها، وإلّا لم تكن موجودة أصلًا. ولو قام بها لكان مفتقرًا إليها وهي غيره فيكون مفتقرًا إلى الغير. والمفتقر إلى الغير ممكن. وكلّ ممكن محتاجٌ إلى مؤثّر. والمؤثّر فيه إمّا نفس تلك الماهية أو غيرُها. لا جائز أن يكون غيرَها؛ وإلّا لزم افتقار الواجب في وجوده إلى غيره[١] فلا يكون الواجب واجبًا، ولا جائز أن يكون نفسَها؛ فإنّ الماهية وإن جاز أن تكون علّة لبعض صفاتها لكن لا يجوز أن تكون علّة لوجود نفسها؛ إذ المؤثّر في الوجود لا بدّ أن يتقدّم عليه بالوجود. فلو كانت الماهية الواجبة[٢] علّة لوجودها لتقدّم على وجودها بالوجود. فالوجود المتقدّم إمّا نفس الوجود المفروض أو غيرُه. فإن كان نفسَه لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. وإن كان غيرَه عاد الكلام إليه، فكان للشيء وجودات لا نهاية لها، وهو أيضًا محال. ويلزم أيضًا ثبوت المطلوب[٣] على تقدير عدمه؛ لأنّ الماهية المقتضية لجميع[٤] تلك الوجودات الزائدة المتسلسلة لا بدّ أن تتقدّمها بوجود لا يكون زائدًا عليها بل عينها؛ وإلّا لم يكن[٥] [١٨أ] الجميع[٦] جميعًا.**

---

١ إ: الغير.
٢ إ — الواجبة.
٣ إ: المط؛ وهو كون وجوده تعالى عينَ ماهيته.
٤ إ: بجميع.
٥ والتالي باطل لأنّه خلاف المفروض.
٦ أي جميع الوجودات الزائدة عليها (م — عليها) لبقاء وجود زائد عليها متقدّم على تلك الوجودات الزائدة عليها (م — متقدّم على تلك الوجودات الزائدة عليها) على هذا التقدير.

[١١٨] وأجيب عنه بوجوه ثلاثة: **الأوّل** ما ذكره صاحب **حكمة الإشراق** وهو أنّ الوجود لا يزيد في الخارج على الماهية الموجودة؛ بل زيادته عليها في الأذهان فقط. فهو اعتباري عقلي لا هوية خارجية، فلا علّة له في الخارج لا الماهيةُ ولا غيرُها حتى يلزم ما ذُكر من المحذور.

٥ **[١١٩] ورُدّ هذا الجواب بأنّ الوجود وإن لم يكن له هوية خارجية لكن للماهية اتّصاف به بحسب نفس الأمر. فهو وإن لم يحتج إلى علّة موجِدة له لكونه من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لكن له احتياج إلى العلّة باعتبار اتّصاف الماهية به. فتلك العلّة إمّا غيرُها فيلزم افتقار الماهية الواجبة في اتّصافها بالوجود إلى أمر خارج عن ذاته أو عينُها فيلزم تقدّمها على وجودها بالوجود. لا يقال ذات الواجب تعالى لمّا وجب ١٠ اتّصافه بالوجود ولم يجز أن لا يتّصف به لم يكن هناك احتياج إلى علّة؛ إذ المحوجِ إلى العلّة هو الإمكان. فإنّ شأن العلّة[١] أن ترجّح أحدَ الطرفين المتساويين على الآخر. فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأيّ حاجة إلى العلّة. وما يقال إن الواجب هو الذي يقتضي ذاتُه وجودَه فمعناه أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، لا أنّ هناك اقتضاءً وتأثيرًا. لأنّا نقول الاتّصاف ليس ممّا يُتصوّر أن يستغني عمّا عداه بالكلّية حتى يُتصوّر أن ١٥ يكون واجبًا نظرًا إلى نفسه ضرورةَ احتياجه إلى موصوف وصفة. فهو من حيث هو هو لا يكون إلّا جائزًا حصولُه ولا حصولُه. فلا بدّ في[٢] ترجيح أحد جانبَي حصولِه ولا حصوله من مرجِّح إمّا بالذات[٣] أو غيرِها فيلزم أحد المحذورين قطعًا.**

---

١ إ — هو الإمكان. فإنّ شأن العلّة.
٢ إ: من.
٣ س: الذات.

[١٢٠] الوجه **الثاني** ما ذكره **الإمام الرازي** [رحمه الله] وهو أنّا لا نسلّم أنّ علّة الوجود تجب أن تكون متقدّمة على معلولها بالوجود؛ فإنّ العلّة لا شكّ في تقدّمها على المعلول. وأمّا أنّ هذا التقدّم بالوجود فممنوع. لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علّة لوجودها فتتقدّم عليه ذاتًا لا وجودًا؟ ألا يُرى أنّ ماهيات الممكنات ٥ عِللٌ قابليةٌ لوجوداتها مع أنّها لا يجب تقدّمها عليها بالوجود؟ وإلّا لزم وجود الشيء قبل وجوده. وإذا كان تقدّم العلّة القابلية لا بالوجود [١٨ب] فلم لا يجوز أن يكون الحال في العلّة الفاعلية أيضًا كذلك؟

[١٢١] فإن قلت: إذا جوّزتم أن يؤثّر ماهيتُه[1] قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز أن يؤثّر تلك الماهية قبل الوجود في وجود العالم؟ وحينئذٍ لا يمكن ١٠ الاستدلال بوجود الآثار على وجود[2] المؤثّر. قلت: ضرورة العقل فارقة بينهما. فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الشيء ما لم يوجَد لا يكون سببًا لوجود غيره، بخلاف ما إذا كان سببًا لوجود نفسه. ورُدّ هذا الجواب أيضًا **بأنّ الفاعل للوجود لا بدّ أن يلاحظ العقلُ له وجودًا أوّلا حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود؛ لأنّ مرتبة الإيجاد متأخّرة عن مرتبة الوجود بالضرورة. فإنّ ما لا[3] يوجَد في نفسه لا يُتصوّر منه إيجادٌ قطعًا، سواء كان إيجادَ ١٥ غيره أو إيجاد نفسه. فلا يجوز أن يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية[4] لوجودها. وأمّا العلّة القابلية فهي[5] مستفيدة للوجود. والمستفيد للوجود لا بدّ وأن يلاحظ العقل له الخلوّ عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود. وذلك لأنّ استفادة الحاصل محال كتحصيله. فلا يجوز أن يتقدّم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة.**

---

١ أي ماهية (س — ماهية) الواجب تعالى.
٢ إ — وجود.
٣ إ — لا.
٤ كما جوّزه من جعل وجوده زائدًا على ماهيته.
٥ إ: فهما.

[١٢٢] الوجه **الثالث** ما ذكره **الإمام الغزالي** (رحمه الله)[١] ومحصَّله منعُ كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجًا إلى فاعل مؤثّر بناءً على أنّه أزلي، والأزلي لا يحتاج إلى فاعل مؤثّر. فإن عنَوا بالممكن والمعلول أنّ له علّةً فاعليةً فلا نسلّم ذلك. وإن عنَوا غيره فهو مسلّم، ولا استحالة فيه؛ إذ الدليل لم يدلّ إلّا على قطع تسلسل العِلل. وقطعُه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجودها زائدًا على ذاته. وأورد عليه أنّه قد عرفت ممّا قدّمناه في المباحث السابقة أنّ كلّ وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له، وكلّ ما كان كذلك كان طرفا حصولِه ولا حصولِه بالنظر إليه على السواء. فيحتاج إلى فاعل يحصّله ضرورة سواء كان قديمًا أو حادثًا. فإن قلت: الوجود أمر اعتباري لا تحقّق له في الخارج حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرًا إلى ذاته فيحتاج إلى فاعل. [١٩أ] قلنا: هو وإن لم يحتج في وجوده إلى فاعل لعدميته لكنّ حصوله للماهية واتّصاف الماهية به ليس بحيث يُستغنى عمّا يحصله لا على معنى أن يُجعل الاتّصاف موجودًا، بل على معنى أن يُجعل الماهية متّصفة بالوجود. فإن قلت: اتّصاف الماهية بالوجود اتّصافًا حادثًا يقتضي الاحتياج إلى الفاعل. وأمّا الاتّصاف الأزلي فلا نسلّم أنّه يقتضي الاحتياج إليه. قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ اتّصاف الشيء بالشيء سواء كان أزليًا أو حادثًا لا بدّ فيه من أمر يجعل الذات متّصفة بالصفة هو إمّا الذات أو غيره. ومنعه يُعدّ مكابرة.

---

١ س؛ م: رحم.

[١٢٣] وقوله 'الدليل لم يدلّ إلّا على قطع تسلسل العِلل، وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجوده زائدًا عليها'. قلنا: هم لا يدّعون أنّ برهان قطع التسلسل يدلّ على عدم زيادة الوجود؛ بل يُثبتون بنظر ثانٍ بعد إثبات مقطّع للسلسلة بأن يقال لا بدّ أن يكون وجود ذلك المقطّع[١] عين ماهيته؛ وإلّا لاحتاج ٥ إلى علّة موجبة للاتّصاف هي إمّا الذات فيتقدّم[٢] على وجودها بالوجود، أو غيرها فلا يكون مقطّعًا للسلسلة.

١ إ: القطع.
٢ إ: فتقدّم.

الفصل الثاني عشر

في تعجيزهم عن بيان أنّ الأوّل تعالى ليس بجسم

[١٢٤] والذي عوّل عليه الحكماء في نفي الجسمية وجهان: **الأوّل أنّ كلّ جسم متكثّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة. وواجب الوجود**[١] **لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم. فلا شيء من الجسم بواجب. وينعكس إلى قولنا لا شيء ممّا هو واجب الوجود بجسم، وهو المطلوب. أمّا أنّ كلّ جسم متكثّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة فظاهر. وأمّا أنّه متكثّرة بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة فلما تقرّر عندهم وبيّن في محلّه. وأمّا أنّ واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم؛ فلأنّ الشيء المنقسم بالمعنى أو بالكم إنّما يكون واجبًا بما هو جزء له. والجزء غير الكلّ. فالشيء المنقسم إنّما يكون [واجبًا] بما هو غيره. فلا يكون [واجبًا] لذاته بل ممكنًا لكون وجوبه بالغير.**

[١٢٥] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّه منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة. وما ذُكر من الدليل عليه[٢] ليس بتامّ [١٩ب] لورود المنع على بعض مقدّماته كما بيّن في المفصّلات؛ بل هو أمر بسيط في نفس الأمر كما هو عند الحسّ غيرُ مركّب لا من الهيولى ولا من[٣] الصورة ولا من الأجزاء التي لا تتجزّى[٤] كما قال به عظيمهم **أفلاطون**. والانقسام بالكم إلى أجزاء مقدارية ليس انقسامًا بالفعل بل بالقوة فقط؛ لأنّ الجسم البسيط متّصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة[٥] فقط. فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا[٦] الانقسام واجبًا بالجزء؛ لأنّ الجزء ليس بموجود معه.

---

١ إ — كبرى.
٢ إ — عليه.
٣ س؛ م — لا من.
٤ س؛ م: يتجزى.
٥ أي من شأنه أن ينقسم بالفعل. فإذا انقسم بالفعل إلى شقّين مثلًا يكون كلٌّ منهما جسمًا بسيطًا متّصلًا واحدًا لا انقسام فيه بالفعل أيضًا.
٦ إ: هذه.

[١٢٦] الوجه الثاني أنّ كلّ جسم وإن لم يلزم أن يوجَد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته – إذ من الأجسام ما ليس له نوع متعدّد الأشخاص كأجرام الأفلاك، فإنّ حقيقة كلٍّ منها مخالِفة لحقيقة الآخر – لكنّ الامتدادات[١] الجسمانية التي هي أجزاء الأجسام متشاركة في الطبيعة النوعية؛ لأنّ الامتداد الجسماني طبيعة نوعية محصَّلة. وكلّ امتداد ٥ جسماني يوجَد شيء آخر من نوعه. وكلّ ما يوجَد شيء آخر من نوعه فهو معلول؛ لأنّ الطبيعة المتعدّدة في الخارج تكون معلولة؛ لأنّ تعدّدها في الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها. فكلّ جسم معلولٌ؛ لأنّ كون الجزء معلولًا يستلزم كون الكلّ معلولًا. ولا شيء[٢] من المعلول بواجب الوجود. فلا شيء من الجسم بواجب الوجود. وينعكس إلى قولنا 'لا شيء من واجب الوجود بجسم' وهوالمطلوب.

١٠ [١٢٧] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ الامتداد الجسماني طبيعة نوعية. ولم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني في بعض الأجسام مخالفًا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسًا أو عرضًا عامًّا بالقياس إليها لا نوعًا؟ فإنّهم لم يذكروا لبيان كونه طبيعة نوعية شيئًا يُعتدّ به. وما ذكره الشيخ من أنّ طبيعة الامتداد الجسماني لجميع الأجسام طبيعة نوعية؛ لأنّ الجسمية إذا ١٥ خالفت جسمية أخرى كان ذلك لأجل أنّ هذه حارّة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية. وهي أمور تلحق الجسمية من خارج. فإنّ الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف [٢٠أ] هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار

١ أي الصور (إ: صورة) الجسمية التي هي جوهر ممتدّ في الجهات الثلاث.
٢ إ — كبرى.

الذي[1] هو في نفسه ليس شيئًا محصَّلا ما لم يتنوّع بأن يكون خطًّا أو سطحًا، إذ ليس المقدارية موجودًا والخطية موجودًا آخر؛ بل الخطية نفسُها هي المقدارية محمولةً[2] عليها. فالجسمية، مع كلّ شيء يُفرض، شيء متقرّر هو جسمية فقط من غير زيادة. وأمّا المقدار فليس مقدارًا فقط بل لا بدّ من فصول حتى يوجَد ذاتًا متقرّرة إمّا خطًّا أو سطحًا أو جسمًا ٥ تعليميًا. وكلّ[3] ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام.

[١٢٨] لأنّا لا نسلّم أنّ الجسمية مع كلّ شيء يُفرض شيءٌ متقرّر هو جسمية فقط. لم لا يجوز أن يكون الطبيعة الجسمية أمرًا مبهمًا كالمقدار لا يُتصوّر وجودها إلّا بأن ينضمّ إليها فصول مقدِّمة لها وبعد تنوّعها بها ينضمّ إليها أمور خارجة عنها.[4] وما ذكره من الاختلاف بالأمور الخارجية مسلّم، ولكنّ انحصار اختلافها فيه ممنوع. ١٠ وأيضًا لم لا يجوز أن يكون طبايع متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعًا لاختلاف حقايقها.

[١٢٩] فإن قلت: هبْ أنّ ما ذُكر من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غيرُ تامّ، لكنّ البرهان قد دلّ على كون الواجب مقطِّعًا لسلسلة الممكنات ١٥ وعلّة فاعلية لها. والجسم لا يجوز أن يكون فاعلًا لها؛ لأنّ الجسم وما يحلّ فيه من الأعراض إنّما يؤثّر في قابل له وضْع مخصوص بالنسبة إليه. فإنّ النار لا تسخِّن أيّ شيء اتّفق؛ بل ما كان ملاقيًا لجرمها [أو كان له وضْع خاصّ بالنسبة إليها. وكذلك الشمس لا تُضيء كلّ شيء؛ بل ما كان مقابلًا لجرمها].

---

١ الذي هو جنس تحته ثلاثة أنواع: الخطّ والسطح والجسم التعليمي.
٢ إ: محمولية.
٣ مرتبط بقوله وهي أمور تلحق الجسمية من خارج.
٤ إ — عنها.

وهذه المقدّمة -أعني عدم تأثير الجسم وما يحلّ فيه إلّا في قابل له وضْع خاصّ بالنسبة إليه- ضرورية. وما ذُكر من الأمثلة الجزئية إنّما هو التنبيه عليها باستقراء الأجسام وأحوالها في تأثيراتها. والمعلولات قبل وجودها لا وضْع لها بالنسبة إلى جسم يُفرض فاعلًا فيها؛ إذ ما لا وجود له لا وضْع له ضرورة. فلا يكون الواجب ٥ جسمًا؛ لأنّ الواجب لا بدّ وأن يكون علّة مستقلّة لمعلول الأوّل من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل به لما مرّ من البرهان.

[١٣٠] قلنا: لا نسلّم أنّ الجسم وما يحلّ فيه من [٢٠ب] الأعراض لا يؤثّر إلّا في قابل له وضْع مخصوص بالنسبة إليه. ودعوى الضرورة غير مسموعة. وما ذُكر من استقراء أحوال الأجسام في تأثيراتها تجربةٌ ناقصة غير شاملة، فلا تكون حجّة ١٠ على قاعدة كلّية.

الفصل الثالث عشر

في تعجيزهم عن القول بأنّ الأوّل تعالى يعلم غيره بنوع كلّي

[١٣١] ولهم فيه مسالك: **الأوّل أنّه تعالى مجرّد عن المادّة[١] ولواحقها[٢] قائم بنفسه. وكلّ مجرّد كذلك يصحّ أن يكون معقولًا. وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون[٣] عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمًا بنفسه. أمّا أنّه تعالى مجرّد عن المادّة ولواحقها فلِما ثبت من أنّه تعالى ليس بجسم ولا جسماني. وأمّا أنّ كلّ مجرّد كذلك يصحّ أن يكون معقولًا فلأنّ ذاته منزّهة[٤] عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادّة في الوجود الخارجي[٥] المقتضية للانقسام إلى الأجزاء المتباينة في الوضع. وهي المانعة من التعقّل. فإذا كان مجرّدًا عنها لم يكن فيه مانع مِن كونه معقولًا؛ بل يكون في نفسه صالحًا لأن يُعقل من غير احتياج إلى عمل يُعمل به حتى يصير معقولًا. فإن لم يُعقل كان ذلك من جهة العاقل.**

[١٣٢] **وأمّا أنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدا قائمًا بنفسه فلأنّ كلّ[٦] ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره. وكلّ[٧] ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمًا بنفسه.**

[١٣٣] **أمّا الصغرى فلأنّ كلّ ما يصحّ أن يُعقل فتعقّله يمتنع أن ينفكّ عن صحّة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الأمور العامّة. والحكم على شيء بشيء يقتضي تصوّرَهما معًا. فإذن كلّ ما يصحّ أن يُعقل يصحّ أن يُعقل مع غيره في الجملة.**

---

١ م؛ س + أي الهيولى.
٢ م؛ س + أي الصورة؛ إ + المراد من المادّة الهيولى ومن اللواحق الصورة.
٣ إ — معقولًا وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا يصحّ أن يكون.
٤ إ: مجرّد.
٥ إ: الخارج.
٦ صغرى.
٧ كبرى.

وأمّا الكبرى فلأنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون مقارنًا لمعقول آخر؛[١] لأنّ الشيء إذا كان معقولًا مع غيره كانا معًا حالّين في القوة العاقلة فيكون مقارنًا له مقارنةَ أحد الحالّين للآخر. وكلّ ما يصحّ أن يكون مقارنًا لغيره من المعقولات يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجرّدًا قائمًا بنفسه؛ لأنّ كلّ ما يصحّ أن يكون مقارنًا[٢] لغيره من المعقولات فإنّه إذا وُجد في الخارج وهو قائم بذاته يصحّ مقارنته[٣] لذلك الغير؛ لأنّ صحّة المقارنة المطلقة لا تتوقّف على المقارنة في العقل؛ إذ هي استعداد [٢١أ] المقارنة المطلقة. واستعداد المقارنة المطلقة متقدّم على المقارنة المطلقة، وهي متقدّمة على المقارنة في العقل؛ لأنّ الأعمّ متقدّم على الأخصّ والمتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء. فصحّة المقارنة المطلقة متقدّمة على المقارنة في العقل. فلو توقّفت هي عليها يلزم الدور.

[١٣٤] فإذن صحّة المقارنة المطلقة غير متوقّفة على المقارنة في العقل. فإذا وُجد[٤] في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحّة المقارنة المطلقة[٥] ثابتة له. وهي حينئذٍ لا يمكن إلّا بأن يحصل فيه[٦] المعقول حصولَ الحالّ في المحلّ. وذلك لأنّه إذا كان قائمَ الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث. والمقارنة منحصرة في هذه الثلاثة. فإذا امتنع اثنتان منهما تعيّن أن تكون الصحّة[٧] بالنسبة إلى الثالثة. وهي صحّة مقارنته للمعقول الآخر مقارنةَ المحلّ[٨] للحالّ.

١ وهو ذلك الغير.
٢ أي في العقل.
٣ مقارنة مطلقة من حيث هي كذلك، ففي هذه المقدّمة دعوى عدم توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل، فلهذا علّلها بقوله: لأنّ صحّة المقارنة إلى آخره .
٤ أي ما يصحّ أن يكون مقارنًا لغيره مقارنة مطلقة .
٥ من غير توقّف على مقارنتهما في العقل.
٦ أي في المقارن لغيره مقارنةً مطلقةً.
٧ أي صحّة المقارنة المطلقة.
٨ قائم بذاته.

[١٣٥] فثبت أنّ كلّ ما يصحّ أن يُعقل فإذا وُجد في الخارج وكان مجرّدًا قائمًا بنفسه يصحّ أن يقارنه معقول آخر مقارنةَ الحالّ لمحلّه. وكلّ ما كان كذلك يصحّ أن يكون عاقلًا لذلك الغير؛ إذ لا معنى لتعقّل ذلك الغير إلّا مقارنةَ ذلك الغير للموجود المجرّد القائم بالذات مقارنة الحالّ للمحلّ. فكلّ مجرّد يصحّ أن يكون عاقلًا لغيره. وإذا صحّ أن يكون عاقلًا له كان عقله له حاصلًا بالفعل؛ لأنّ التغيّر[١] والحدوث من توابع المادّة كما عرفتَ. ٥

[١٣٦] وجوابه أنّا لا نسلّم كلّ مجرّد يصحّ أن يكون معقولًا. وما ذُكر لبيانه من أنّه لا مانع من التعقّل إلّا المادّة ولواحقها وهي منتفية عن المجرّد ففي محلّ المنع. ولم لا يجوز أن يكون للتعقّل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادّة؟[٢] وما الدليل على انحصار المانع فيها؟ ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولًا مع غيره يصحّ أن يكون عاقلًا إذا كان [مجرّدا] قائمًا بنفسه. ١٠ وما ذُكر في بيانه فغير تامّ؛ لأنّ انتفاء توقّف صحّة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحّة كونه مقارنًا لغيره إذا وُجد في الخارج قائمًا بذاته لجواز أن يكون وجوده العقلي شرطًا لصحّة المقارنة. فإنّ ماهية المجرّد وإن كانت[٣] متّحدة في الذهن [٢١ب] والخارج إلّا أنّ الوجود الذهني والخارجي متخالفان. فيجوز أن يكون الوجود الذهني شرطًا لصحّة المقارنة. فلا يصحّ المقارنة بينهما إذا كان المجرّد ١٥ موجودًا في الخارج[٤] قائمًا بذاته لانتفاء شرطها.

---

١ من الأمور المانعة من التعقّل.
٢ أي الهيولي.
٣ فليس لها ماهية أخرى حالَ كونها في الذهن إلّا أنّ لها عوارض ذهنية من جملتها كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز أن يكون الوجود الذهني إلخ.
٤ م؛ إ — في الخارج.

[١٣٧] فإن قلت: لو كان الوجود العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة لزم الدور أيضًا؛[١] لأنّ كلّ ما هو شرط لصحّة المقارنة فهو شرط لوجودها. فلو كان الوجود العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة كان شرطًا لوجودها أيضًا. والوجود العقلي أخصّ من مطلق المقارنة؛ إذ هو مقارنة المعقول للعاقل. واشتراط الأعمّ بالشيء[٢]
٥ يستلزم[٣] اشتراط الأخصّ[٤] به. فيكون الوجود العقلي وهو المقارنة المخصوصة مشروطًا بنفسه. وإذا لم يجز كون وجود المجرّد في العقل شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة بينه وبين الغير جازت المقارنة إذا كان المجرّد موجودًا في الخارج.

[١٣٨] قلنا: ليس المراد بكون[٥] الوجود العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة أن يكون الوجود العقلي شرطًا لكلّ ما يُطلق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرّد سواء
١٠ كانت تلك المقارنة مع العاقل أوالمعقول حتى يرِد ما ذُكر؛ بل المراد أنّ المقارنة المطلقة بين المجرّد والمعقول الآخر الذي اجتمع معه في العقل مشروطة بوجود المجرّد في العقل. ولا يلزم[٦] من اشتراط المقارنة المطلقة بين المجرّد والمعقول المذكور بوجود المجرّد في العقل اشتراط المقارنة بين المجرّد والعاقل في العقل بذلك[٧] حتى يلزم اشتراط الشيء بنفسه.

---

١ إ — أيضًا.
٢ وجود عقلي.
٣ لأنّ الأعمّ متحقّق في ضمن الأخصّ.
٤ وجود عقلي.
٥ إ: يكون.
٦ ونظيره أنّ وجود الحيوان في الخارج مشروط بوجود نوع من أنواعه كالإنسان مثلًا لعدم تحقّقه إلّا في ضمنه. ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود الإنسان الذي يصدق عليه الحيوان مشروطًا بنفسه؛ لأنّ المراد أنّ وجود الحيوان مشروط به لا أنّ كلّ ما يطلق عليه الحيوان من الإنسان وغيره من الأنواع مشروط به حتى يلزم ذلك .
٧ أي بوجود المجرّد في العقل.

[١٣٩] وأيضًا لو صحّ[١] ما ذُكر لأمكن صيرورة الجوهر عرضًا لقيام ما ذُكر من الدليل فيها بأن يقال إذا تعقّلنا ماهية الجوهر فلا شكّ في حصول ماهيته في العقل. فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع[٢] لا جائز أن يكون وجوده العقلي شرطًا[٣] لوجوده في الموضوع؛ لأنّ وجوده العقلي[٤] نفسُ[٥] وجوده في الموضوع. فصحّ الحصول في الموضوع للماهية مطلقًا، فصحّ على الذات الخارجية الجوهرية أن ينطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محلّ هو الذهن. فيصحّ انقلابها من الجوهرية إلى العرضية. [٢٢أ]

[١٤٠] ولو سلّم أنّه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطًا لصحّة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقّف صحّة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحّتُها بدونه لجواز أن لا يتوقّف عليه ولا ينفكّ عنه. فإنّ العلّة التامّة غير مشروطة بالمعلول ولا يتوقّف عليه مع أنّها لا تنفكّ عنه أصلًا.

[١٤١] ثم اعلم أنّ هذا المسلك الأوّل على تقدير تمامه يُنتِج أنّ الواجب لذاته يعقِل الأشياء لحصول صورها فيه. وهذه نتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة القائلين بأنّ علمه تعالى مطلقًا حضوري لا حصولي؛ إلّا أنّ كلام **الشيخ** في **الإشارات** يدلّ على أنّ علمه تعالى بالأشياء بحصول صورها. فهذا الدليل لا يصلُح إلّا له.

---

١ من الدليل على أصل الدعوى (إ + يصح).
٢ وهو العقل.
٣ بالمعنى الذي ظنّ المستدلّ كونَه مرادًا وهو كون وجوده العقلي شرطًا لكلّما يطلق عليه وجود الجوهر في الموضوع إذ حينئذٍ يلزم كون الشيء شرطًا لنفسه وقد عرفت أنّه ليس بمراد.
٤ هذا موضع الغلط الذي بسببه توجّه النقض؛ لأنّ وجوده العقلي يستلزم وجوده في الموضوع استلزام الخاصّ للعامّ لا أنّه عينه، وإنّما يلزم العينية لو كان المراد أنّ الوجود العقلي شرط لكلّ ما يصدق عليه الوجود في الموضوع، وليس كذلك كما عرفت.
٥ فيلزم اشتراط الشيء بنفسه.

[١٤٢] المسلك الثاني **أنّه تعالى مجرّد قائم بذاته لِما سبق.**[١] **وكلّ مجرّد قائم بذاته فإنّ ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له غيرُ غائبة عنه. وكلّ ما كان ذاتُه المجرّدة القائمة بذاته حاضرةً له لا بدّ أن يعقِل ذاتَه؛ لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهية المجرّدة للأمر المجرّد القائم بذاته. فثبت أنّه تعالى لا بدّ أن يعقِل ذاتَه. وذاته علّة لِما عداه. والعلم بالعلّة يوجِب العلم بالمعلول. فيكون عالمًا بغيره من المعلولات.**

[١٤٣] **وقد يقرَّر بوجه آخر وهو أنّه إذا علِم ذاتَه وذاتُه مبدأ لغيره فلا بدّ وأن يعلم أنّ ذاته مبدأ لغيره. ومتى علِم أنّ ذاته مبدأ لغيره فلا بدّ وأن يعلم غيرَه؛ لأنّ العلم بإضافة أمر إلى آخر يستلزم**[٢] **العلم بكلّ واحد من المضافين. ثم إذا علم ذلك الغيرَ لا بدّ وأن يعلم معلول ذلك**[٣] **الغير.**[٤] **وقد ثبت أنّ ما عدا واجبِ الوجود مستند إليه وينتهي سلسلة عِلله بالآخرة إليه. فإذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمُه بكلّ ما عداه.**

[١٤٤] وأجيب عنه بوجوه: [الوجه] **الأوّل**: إنّا لا نسلّم أنّ كلّ مجرّد قائم بذاته فإنّ ذاته المجرّدة القائمة بذاته حاضرة له. فإنّ الحضور نسبةٌ لا يتحقّق إلّا بين المتغايرين. وإذ لا تغايرَ بين الشيء ونفسه فلا إضافةَ. ورُدّ ذلك بأنّ **المراد بالحضور عدمُ الغيبة. وعدم الغيبة نفي للنسبة. ونفي النسبة قد يكون للوحدة. وانتفاء الاثنتينية فلا يستدعي المغايرة.**

١ من أنّه ليس بجسم ولا جسماني.
٢ لم يقل يوجب (إ: موجب) لأنّ العلم بكلّ واحد منهما مقدّم على العلم بالإضافة فلا يكون موجِبًا بل مستلزِمًا.
٣ وهو المعلول الأوّل.
٤ إ — لا بدّ وأن يعلم معلول ذلك الغير.

[١٤٥] الوجه **الثاني**: إنّا لا نسلّم أنّ كلّ ما كان ذاتُه المجرّدة القائمة بذاته حاضرةً [٢٢ب] له لا بدّ أن يعقِل ذاته. قولهم **لأنّ التعقّل ليس إلّا حضور الماهية المجرّدة للأمر المجرّد القائم بنفسه** ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون التعقّل عبارة عن حالة نسبية يحصل في حقّنا دون بعض المجرّدات؟

٥ [١٤٦] الوجه **الثالث**: إنّا لا نسلّم أنّ العلم بالعلّة يوجِب العلمَ بالمعلول إن أريد أنّ العلم بالعلّة من حيث ذاتُها المخصوصة يوجِب العلم بالمعلول كما هوالظاهر من التقرير الأوّل؛ إذ لا دليل عليه يُعتدّ به. وإن أريد 'أنّ العلم بالعلّة من حيث إنّه مبدأ وعلّة للمعلول يوجِب العلم بالمعلول' فذلك لا شكّ في بطلانه؛ لأنّ العلم[١] بكونه مبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورةَ توقّفِ معرفة الإضافة على معرفة ١٠ المضافين. فامتنع أن يكون موجِبًا له. وإن أريد 'أنّ العلم بالعلّة من حيث إنّه علّة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وإن لم يكن موجِبًا له كما هو الظاهر من التقرير الثاني'[٢] فللخصم أن يمنع كون المبدأ عالمًا بذاته من حيث إنّه علّة للمعلول. فإنّ المبدئية والعلّية أمر إضافي. ولا شكّ أنّه مغاير لنفس ذاته المخصوصة. فلم قلتم إنّه لا بدّ من تعقّله لذلك الأمر الإضافي حتى يلزم أن يكون عاقلًا لغيره من المعلولات؟ ١٥ فلا بدّ لهم من دليل على ذلك.

[١٤٧] المسلك الثالث ما لخّصه بعض المتأخّرين وهو أنّ العلم[٣] كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود. وكلّ[٤] كمالٍ مطلقٍ للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له. أمّا الصغرى

---

١ أي سلّمنا كون المبدأ عالمًا بذاته من حيث إنّه علّة للمعلول لأنّه في حيّز المنع فلهذا منعه في الشقّ الثالث.
٢ للمسلك الثاني حيث قال: يستلزم .
٣ صغرى.
٤ كبرى.

فلأنّ معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالًا من وجه ونقصانًا من وجه كما إذا أوجب تكثّرًا وتركّبًا وجسمية ونحوها. والعلم مع كونه كمالًا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة[1] وأثر. فإنّ للنفس علومًا حضورية يكفي فيها مجرّدُ حضور المعلوم وعدمُ غيبته عنها. وأمّا الكبرى فلأنّ الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو من غير أن يكون ٥ موجبًا للنقص. وكلّ ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود، وهذا ضروري. وأمّا أنّ[2] كلّ ما لا يمتنع على واجب الوجود يجب له فلأنّ كلّ [٢٣أ] ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو إمّا واجب أو ممكن بالإمكان الخاصّ. لا سبيل إلى الثاني؛ إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاصّ لكان فيه جهة إمكانية فيلزم التكثّر، وهو محال في حقّه تعالى.

[١٤٨] وجوابه أنّا لا نسلّم 'العلمُ كمال مطلق للموجود' فإنّ معنى الكمال ١٠ المطلق أن لا يكون كمالًا من وجه ونقصانًا من وجه؛ بل يكون كمالًا على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات. وما ذكره من الدليل لا يدلّ عليه، فإنّه إنّما يدلّ على أنّه لا يوجب التكثّر وهو نقص مخصوص. وعدم إيجابه له لا يستلزم عدمَ إيجاب غيره من النقايص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى. وعدم الاطّلاع لا يدلّ على عدم الوجود. وأيضًا قوله 'لكان فيه جهة إمكانية' إن أريد به 'لكان إمكانية ١٥ بالنظر إلى وجوده في نفسه' فممنوع. وإن أريد 'بالنظر إلى بعض عوارضه' فمسلّم، واستحالته ممنوع. قوله 'فيلزم التكثّر' ممنوع إن أريد باعتبار ذاته، ومسلّم ولكنّه غير مستحيل إن أريد 'باعتباراته وجهاته'.

---

١ وهي (إ: مع) ما يوجب التكثّر.
٢ إ — أنّ.

الفصل الرابع عشر

في تعجيزهم عن القول بأنّ الأوّل تعالى يعلم ذاته

[١٤٩] ولهم فيه طريقان؛ **الأوّل**: أنّهم يثبتون أنّه تعالى يعلم غيره بما ذكرنا من المسلك الأوّل في المسألة المتقدّمة. ثم يقولون: **كلّ مَن عقل غيرَه أمكنه بالإمكان العامّ أن يعقِل كونَه عاقلًا لذلك الغير، وإلّا جاز أن يكون أحدنا عالمًا بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبَتة بالدلائل القطعية ولا يمكنه أن يعلم أنّه عالم به، وإن التفت إليه وبالغ في الاجتهاد. وذلك سفسطة ظاهرة. فواجب الوجود أمكنه أن يعقِل كونه عاقلًا لغيره. وكلّ ما كان بالإمكان العامّ لواجب الوجود يجب له لما عرفتَ.[١] فواجب الوجود يجب أن يعقِل كونه عاقلًا لغيره. وذلك يتضمّن[٢] علمَه بذاته فثبت كونه عاقلًا لذاته، وهو المطلوب.**

[١٥٠] الطريق **الثاني**[٣] هو ما ذُكر في المسلك الثاني لإثبات كونه تعالى عالمًا بغيره من أنّ **ذاته مجرّد قائم بذاته، وكلّ مجرّد كذلك فإنّ ذاته المجرّدة حاضرة لذاته المجرّدة القائمة بذاته[٤] غيرُ غائبة عنه. وكلّ ما كان كذلك لا بدّ أن يعقِل ذاته؛ لأنّ التعقّل ليس [٢٣ب] إلّا حضور الماهية المجرّدة للمجرّد القائم بذاته، فثبت أنّه تعالى يعقِل ذاته وهو المطلوب.**

---

١ من أنّه لو لم يكن كذلك لزم الإمكانية المستلزمة للتكثّر.

٢ لأنّ العلم بالإضافة يتضمّن العلم بالمضافين.

٣ وهو عكس الطريق الأوّل؛ إذ فيه يُثبتون كونه عالمًا بغيره أوّلا ثم يثبتون كونه عالمًا بذاته. وفي الطريق الثاني يعكسون الأمر فيثبتون أوّلا أنّه يجب أن يكون عالمًا بذاته ثم يثبتون أنّه يلزم من ذلك كونه عالمًا بغيره.

٤ إ — بذاته.

[١٥١] وقد عرفتَ الجواب عن الطريقين بما قدّمناه في المسألة المتقدّمة، فتذكّرْ.
والذي يخصّ الطريق الأوّل هنا أن يقال لا نسلّم أن كلّ من عقل غيره أمكنه أن يعقل
كونه عاقلًا لذلك الغير. ولم لا يجوز أن يكون من خاصّية بعض المجرّدات أن يعقِل
المعقولاتِ ويمتنع عليه تعقّلُ أنّه تعقِلها؟ والقياس على ما يجده الإنسان من نفسه
٥ لا يفيد حكمًا كلّيا يقينيًا.

الفصل الخامس عشر

في إبطال قولهم إنّ الأوّل تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيًا

[١٥٢] قالوا: الجزئيات[١] المتشكّلة سواء كانت دائمةً[٢] كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها أو متغيّرة كالمركّبات العنصرية التي تكون[٣] وتفسد يعلمها الأوّل لا من حيث هي جزئيات متشكّلة، بل يعلمها على وجه كلّي لا على معنى أنّه يعلم ماهيتها الكلّية فقط؛ بل على معنى أنّه يعلم الماهية الكلّية موصوفة بصفات كلّية أيضًا لا تجتمع في الخارج إلّا في شخص واحد فيحصل علم[٤] كلّي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج. وإن لم يمتنع فُرض صدقُه على كثيرين.

[١٥٣] وكذا لا يعلم الجزئيات الزمانية[٥] سواء كانت متشكّلة [كالأجسام] أو لا كالنفوس [البشرية][٦] على وجه كونها جزئيات. ولا يلزم منه خلوّه عن إدراك ما هو الواقع؛ لأنّ الزمان ليس له بالنسبة إليه الأوصافَ الثلاثةَ. وليس بعض الأزمنة بالنسبة إلى علمه تعالى حالًا وبعضها ماضيًا وبعضها مستقبلًا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوّه عن إدراك ما هو الواقع، مثلًا يعلم أنّ القمر يتحرّك كلّ يوم كذا درجة، والشمس كذا درجة، وبين منطقتَي فلكهما تقاطعًا على التناصف فيحصل لهما بحركتهما مقابلةٌ يومَ كذا بأن يكون الشمس في إحدى[٧] نقطتي التقاطع والقمُر في الأخرى فيتوسّط الأرضُ بينهما فينخسف القمرُ في عقدة الرأس مثلًا. وهذا العلم ثابت له حالَ المقابلة وقبلها وبعدها. ليس في علمه كان وكائن ويكون.

---

١ الغير الزمانية المسبوقة بالعدم كالأفلاك والمركّبات العنصورية بقرينة مقابلتها للجزئيات الزمانية.
٢ أي غير متغيّرة أصلًا.
٣ أي بحدوث صورة نوعية وتفسد بزوال الأخرى مع كون تلك المركّبات قديمة بموادّها وصورها الجنسية.
٤ إ: على.
٥ أي الحادثة في زمان.
٦ م؛ إ — البشرية.
٧ إ: احد.

[١٥٤] واحتجّوا على الأوّل[١] بأنّ إدراك الجزئيات المتشكّلة سواء كانت دائمة أو متغيّرة إنّما تكون بآلات[٢] [٢٤أ] جسمانية متجزّئة. والأوّل تعالى مجرّد بالكلّية، والمجرّد بالكلّية لا يدرِك بآلات جسمانية، وإلّا لكان مستكمِلًا بالمادّة كالنفس [الإنسانية المستكملة بالبدن] فلا يكون مجرّدًا عنها تجرّدًا تامًّا، وهذا محال.

٥ [١٥٥] وأجيب بأنّا لا نسلّم أنّ إدراك الجزئيات المتشكّلة لا يكون إلّا بآلات جسمانية. وإنّما يلزم أن[٣] لو كان إدراكُها بحصول صورها عند المدرِك، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانية.

[١٥٦] واحتجّوا على الثاني[٤] بأنّ العلم بالأشياء الزمانية من حيث كونُها زمانيةً يوجب التغيّر في علمه وهو على الله تعالى محال؛ لأنّ من يعتقد في الشيء المعيّن قبل حدوثه أنّه حدثَ ولم يحدث بعد فإنّ اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلًا. وإنّما العلم هو أن يُعتقد في ذلك الحال عدمُه لا وجودُه؛ إذ هو حينئذٍ معدوم لا موجود. ثم إذا وُجد فلا يجوز أن يبقى علمُه الزماني بعدمه بأن يُعتقد أنّه معدوم في زمان هو موجود فيه؛ إذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلًا أيضًا. وإذا لم يبق ذلك العلم وحدثَ علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرًا في علمه. والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجرّدة التي لا يرجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك يمينًا وشمالًا حتى يجوز التغيّر فيه في حقّه تعالى؛ بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم. فإذا تغيّر المعلوم لم يكف في ذلك تغيّر الإضافة فقط بل يتغيّر صفة الذات العالمة.

١٠ (line marker) ١٥ (line marker)

---

١ وهو أنّ الأوّل لا يعلم الجزئيات المتشكّلة سواء كانت دائمة أو متغيّرة.
٢ كالحواسّ الظاهرة أو الباطنة.
٣ م — أن.
٤ وهو أنّ الأوّل تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية.

وذلك لأنّ العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعيّن ولا يتعلّق بغير ذلك المعلوم؛ بل العلم المتعلِّق بمعلوم آخر علم مستأنَف له إضافة مستأنَفة بخلاف القدرة، فيكون التغيّر فيه تغيّرًا في صفة حقيقية في ذاته تعالى، وذلك مستحيل في حقّه تعالى.

[١٥٧] وأجيب عنه بأنّ العلم إمّا إضافة محضة، وتغيّر الإضافات في حقّه تعالى غير مستحيل عندهم، أو صفة حقيقية ذات إضافة. ولا نسلّم أنّه يلزم من تغيّر إضافته بتغيّر المعلوم تغيّر تلك الصفة. وإنّما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم؛ فإنّه حينئذٍ لا يُتصوّر أن يتعلّق بمعلوم آخر وأن يكون علمًا به؛ بل كلّ صورة فإنّما يكون [٢٤ب] علمًا بما هي صورة له فقط دون ما عداه. وذلك أي كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون صفة واحدة لها إضافات وتعلّقات متعدّدة بحسب تعدّد المعلوم ولا يلزم من تغيّر المعلوم إلّا تغيّر تلك الإضافات دون الصفة كما في القدرة.

الفصل السادس عشر

في إبطال قولهم إنّ السماء متحرّك بالإرادة

[١٥٨] قالوا إنّ الأجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلّقة بأجرامها، نسبتُها إليها كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. فكما أنّ أبداننا متحرّك بالإرادة لغرض من الأغراض الجزئية فكذا الأفلاك. وهذه الدعوى وإن كانت من الأمور الممكنة فإنّ الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كلّ جسم فلكيًا كان أو عنصريًا، صغيرًا كان أو كبيرًا، مستديرًا أو مضلَّعًا، لكنّ الشأن في إثبات [وقوع] ذلك بطريق القياس العقلي.

[١٥٩] وحجتهم التي تمسّكوا بها هي أن قالوا: **الفلك جسم متحرّك بالذات، وكلّ جسم متحرّك بالذات فحركته إمّا طبيعية أو إرادية أو قسرية؛ لأنّ مبدأ الحركة إمّا خارج عن المتحرّك ممتازٌ عنه في الوضع والإشارة أو لا.**

[١٦٠] والأوّل الحركة القسرية. والثاني لا يخلو من أن يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة أو لا. والأوّل الحركة الإرادية والثاني الطبيعية، لا جائز أن تكون حركات الأفلاك طبيعية؛ لأنّ كلّ وضع يتوجّه إليه[1] المتحرّكُ بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عينَ التوجّه إليه. فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبًا بالطبع في حالة واحدة؛ بل يكون الهرب عن الشيء عينَ طلبه، وإنّه محال بداهةً، ولا جائز أن تكون قسرية؛ لأنّ القسر إنما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر. وأيضًا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر. فوجب تشابهُ حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقُها في المناطق والأقطاب؛ إذ لا يُتصوّر قسرٌ هناك إلّا من بعضها لبعض، لكنّ حركاتها كما شهدتْ به الأرصادُ ليست متشابهة ولا متوافقة فتعيّن أن تكون إرادية.

---

١ إ: إلى.

[١٦١] وجوابه أنّا [٢٥أ] لا نسلّم أنّ الأفلاك متحرّكة. والذي عوّل عليه الرياضيون في أنّ الأفلاك متحرّكة هي المشاهدة، وهي إنّما تدلّ على حركات الكواكب[١] دون الأفلاك. وإنّما يثبت حركاتُها لو امتنع الخرقُ عليها، وهو ممنوع. وما ذكروا من الدليل على امتناع الخرق عليها من أنّها **لو كانت قابلة للخرق لكانت أجزاؤها قابلة للتفرق. فيلزم أن تكون الجهات متحدّدة قبلها؛ إذ التفرّق لا يكون إلّا بالحركة**[٢] **المستقيمة**. فعلى ٥ تقدير تسليمه إنّما يتمّ في المحدِّد [وهو فلك الأفلاك] دون ما عداه. وكذا ما ذكره الطبيعيون في إثبات كون الأفلاك متحرّكة بالاستدارة غيرُ تامّ على ما فصّله بعضُ الفضلاء. ولولا خشية الإطناب، لأوردتُ ذلك مفصّلًا.

١ فيجوز حركتها بدون حركة الأفلاك بناء على جواز الخرق عليها.
٢ وهي لا تكون إلّا بجهة من الجهات.

الفصل السابع عشر

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرّك للسماء

[١٦٢] قالوا: **الغرض المحرّك للسماء هو التشبّه بالعقول المفارقة [عن الأبدان]؛**[١] **لأنّ حركة الفلك إرادية لِما مرّ. وكلّ حركة إرادية فهي لغرض.**[٢] **فإنّ البداهة تشهد بأنّ الحالة الميلانية المسمّاة بالإرادة لا تتعلّق إلّا بشيء مشعور به يرى المتحرّكُ بالإرادة وجودَه أولى من عدمه. وذلك الشيء هو المسمّى بالغرض. فلا بدّ للحركة الإرادية من غرض.**

[١٦٣] **فالغرض لا يخلو من أن يكون حسيًا أو عقليًا. لا جائز أن يكون الغرض المحرّك للفلك حسيًا؛ لأنّ كلّ غرض حسي فالداعي إليه إمّا جذب الملايم أو دفع المنافر. ولا مَخرج عن هذين؛ لأنّ كلّ متصوَّر حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرِك لم يصحّ أن يكون غرضًا له باعثًا على الفعل بالضرورة. فجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب. وهما محالان على الفلك لأنّهما يختصّان بالجسم الذي ينفعل ويتغيّر من حال ملايمة إلى حال غير ملايمة وبالعكس.**

[١٦٤] **والأفلاك لا تتخرّق ولا تلتئم لتزول صورتُها الجسمية إلى صورة أخرى ولا تكون ولا تفسد ليتبدّل**[٣] **صورُها النوعية بعضُها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف لتغيّر مقاديرها زيادةً ونقصانًا، ولا تستحيل في كيفياتها من أشكالها واستدارتها؛ بل لا تغيّر فيها إلّا في أوضاعها التي لا يُتصوّر كون بعضها طبيعيًا [٢٥ب] وأولى؟؛ لأنّها لبساطتها يكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السواء.**

---

١ إ — عن الأبدان.

٢ وأمّا حركة العابث باللحية والنائم والساهي وغيرها من الحركات بالإرادة من غير أن يكون هناك غرض فجوابه أنّ في العبث ضربًا خفيًا من اللذة. وإنّ النائم والساهي إنّما يفعلان بتخيّل اللذة أو إزالة حالة مورِثة للألم، وإن لم يشعر العابث والنائم والساهي بذلك.

٣ أي حتى تغير.

فظهر أنّ الأجرام السماوية لا تتغيّر من حال ملايمة إلى حال غير ملايمة وبالعكس، فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لأغراض حسية.

[١٦٥] فتعيّن أن يكون الغرض أمرًا عقليًا. وذلك الأمر العقلي إمّا أن يمكن حصوله بالحركة أو يمتنع. والثاني باطل؛ لأنّ الإرادة المنبعثة عن تصوّر عقلي لذات عاقلة مجرّدة بحسب ذاتها عن العوارض المادّية تستحيل أن تكون نحو شيء محال، ولأنّ طلب المحال لا يدوم أبدَ الدهور؛ إذ لا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمرّ، وهو محال؛ لأنّ الحركات الفلكية واجبة الدوام لأنّها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقًا ولاحقًا.

[١٦٦] فتعيّن أن يمكن حصوله بالحركة. وحينئذٍ إمّا أن يكون[١] عائدًا إلى العالم العنصري أو إلى نفسها[٢] أو إلى [أمر] أعلى منها.[٣] لا سبيل إلى الأوّل والثالث؛ وإلّا يلزم استكمال الكامل بالناقص. أمّا على الثالث وهو أن يكون الغرض عائدًا إلى العالي فظاهر لأنّ العالي كامل. وقد استفاد كمالًا من السافل[٤] الذي هو ناقص. وأمّا على الأوّل وهو أن يعود الغرض إلى السافل[٥] فلأنّ إيصال ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك وإلّا لم يصحّ غرضًا له. فحينئذٍ يستفيد الفلك[٦] تلك الأولوية من السافل بإيصال كمال إليه على أنّ العالم العنصري أحقرُ بالنسبة إلى أجرامها[٧] الشريفة[٨] من أن يتحرّك لأجله.

١ أي غرضه من الحركة الإرادية.
٢ أي نفس الأفلاك.
٣ أي الأفلاك.
٤ أي الأفلاك.
٥ وهو العالم العنصري.
٦ فيلزم استكمال الكامل وهو الفلك على هذا التقدير بالناقص.
٧ أي الأفلاك.
٨ أي بعيدًا من أن يتحرّك الفلك (م — الفلك) لأجل العالم العنصري ليس متعلّقًا بأحقرَ كما لا يخفى.

فإنّها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري. وليس لمجموعه بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر يُعتدّ به، بل إلى واحد من الأفلاك فضلًا عن مجموعها.

[١٦٧] فتعيّن أن يكون الغرض عائدًا إلى نفسها. وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيلَ ذاتٍ أو نيل صفة لذات أو نيل شِبْه ذات أو صفة لذاته. لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ نيل الذات لا يكون إلّا دفعة. فكان إذا نيلت وقفت الحركةُ وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان، ولا إلى الثاني؛ لأنّ نيل الصفة لا يُتصوّر إلّا إذا انتقلت من محلّها لطالبها بالحركة وهو محال لِما تقرّر من أنّ الأعراض [٢٦أ] يمتنع عليها الانتقال. فيكون الغرض ممتنع الحصول بالحركة. وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وإن لم تنتقل هي بعينها بل حصلَ ما يماثلها فما نيلت هي بل شبِهها هو الذي نيل.

[١٦٨] فتعيّن الثالث وهو أن يكون الغرض نيلَ شِبه ذات أو صفة فيكون[١] للفلك معشوق موجود وهو يطلب الشَّبَه به. فالمطلوب إمّا أن يكون نيلَ الشبَه المستقرّ أي شبهًا واحدًا باقيًا دائمًا فيلزم أحد الأمرين: إمّا انقطاع[٢] الحركة أو طلب المحال، أو يكون نيل الشبَه الغير المستقر أي شبهًا بعد شبَه بحيث ينقضي شبَّه ويحصل شبَه آخر. ولا يخلو إمّا أن ينحفظ نوعُه بتعاقب الأفراد أو لا ينحفظ. والثاني باطل وإلّا لزم وقوف الفلك وانقطاع حركته. فإذن المطلوب شبَه محفوظ النوع بتعاقب أفراد غير متناهية.

---

١ إ: فتكون.

٢ على تقدير حصول المطلوب بالفعل وهو الشبَه الواحد الباقي دائمًا أو طلب المحال على تقدير امتناع حصوله.

[١٦٩] فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق إمّا من حيث براءتها[١] من القوّة أو من حيث إنها بالقوّة. والثاني محال لأنّ كونها بالقوّة نقصان فلا يكون مطلوبًا، فيكون المطلوب حصولَ[٢] المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية. فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية. ولا يجوز أن يكون ٥ ذلك المعشوق المتشبَّه به واجبًا[٣] لذاته وإلّا لكان الشبّه به في جميع السماويات واحدًا؛ لأنّ المطلب متى كان واحدًا كان الطلب لا محالة واحدًا وليس كذلك؛ لأنّ حركات الأفلاك متخالفة في الجهة والسرعة والبطء.

[١٧٠] ولا أن يكون جرمًا فلكيًا أو نفسًا فلكية، وإلّا لكانت حركة المتشبِّه والمتشبَّه به متّفقة في الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك، ولا عقلًا واحدًا لما مرّ. فتعيّن أن يكون ١٠ المتشبَّه به عقولًا متكثّرة هي بالفعل[٤] من جميع الوجوه. فيتشبَّه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى فيها شيء بالقوّة لا على معنى أنّ كمالات تلك[٥] النفوس الفلكية تخرج من القوّة إلى الفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها كمال من الكمالات الممكنة لها بالقوّة في ذلك الوقت. فإنّها لو كانت كذلك لصارت عقلًا مجرّدًا بالكلّية ولم تبق محرِّكة للفلك فتنقطع حركته وهو محال كما عرفتَ.

١٥ [١٧١] بل على معنى أنّها تقصِد بالتشبّه [٢٦ب] إخراجَ كمالاتها كلّها من القوة إلى الفعل لكن لا تخرِج كلّها إلى الفعل دَفعةً؛ بل على سبيل التدريج شيئًا بعد شيء لا إلى نهاية.

---

١ أي خروجها من القوّة إلى الفعل.
٢ بالفعل.
٣ وهو الأوّل الواحد جلّ شانه كما سبق.
٤ أي موجودة بالفعل لأنّ القوّة نقصان فلا يكون مطلوبًا كما عرفت.
٥ م؛ إ — تلك.

والكمالات اللايقة به[١] منها ما هو بحسب جسمه وهو إخراج الأوضاع التي فيه بالقوّة إلى الفعل إذ ليس بالقوة فيه غيرُها. ومنها ما هو[٢] بحسب نفسه. وليس ذلك هو الأوضاع بل أمر آخر أجلّ وأعلى. فالأفلاك بإخراجها الأوضاعَ الممكنة التي لأجرامها من القوّة إلى الفعل يحصل لها التشبّه في كونها بالفعل إلى المبادي[٣] العالية. فتقتبس بتشبّهها المذكور ٥ كمالات متوالية. فكلّ نفس من هذه النفوس ينبعث عنها بما ينال من مبدئها القدسي حركةٌ. وتلك الحركة تُعِدّ لتحصيل كمال يشرق[٤] عليها. وكلّ إشراق يوجب شوقًا وحركة مستدعية لإشراق آخر. وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المُعدّة لتحصيل كمالاتها على التوالي.

[١٧٢] وبهذا ظهر **أنّ ما ظنّ جماعة من أكابر الفضلاء** أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ ١٠ 'حركات الأفلاك بمجرّد إخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل لئلّا يبقى في الفلك شيء بالقوّة' وشنّعوا عليهم بأنّ الواحد منّا لو أخذ ينتقل في زوايا الدار قائلًا إنّ مقصوده أن يُخرِج أوضاعَه التي بالقوة إلى الفعل يُعدّ جاهلًا مجنونًا **من قبيلِ بعضِ**[٥] الظنّ؛ إذ الحكماء لم يذهبوا إلى أنّ حركاتها بمجرّد ذلك، بل طلبًا للكمالات اللايقة بها، منها ما هو بحسب جسمه وهو الأوضاع، ومنها ما هو بحسب نفسه وهو أجلّ ١٥ وأعلى منها.

---

١ أي بالفلك.
٢ وهو إدراكات.
٣ أي العقول.
٤ صفة كمال.
٥ أي ؛ س؛ م: إن بعض الظنّ إثم.

[١٧٣] وتحقيقه أنّ الفلك متحرّك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الأوضاعَ الممكنة من القوّة إلى الفعل. ويحصل له بواسطة كلّ وضع شبَه إلى العقول التي هي بالفعل من جميع الوجوه. ثم إذا زال وضْع زال ذلك الشبّه الذي كان بواسطة ذلك الوضْع. وإذا حصل وضْع آخر حصل شبَه آخر. فكما أنّ نوع الوضع ينحفظ بتعاقب الأوضاع ينحفظ[١] نوعُ الشبه بحسب تعاقب المشابهات وتقبلُ بواسطة تلك المشابهات الفيضَ من مبدئه. فهناك أربع سلاسل: سلسلة الحركات ثم سلسلة [٢٧أ] الأوضاع ثم سلسلة التشبّهات ثم سلسلة الإدراكات والكمالات.

[١٧٤] والحركات والأوضاع كمالات للجسم. وأمّا التشبّهات وما يترتّب عليها من الإدراكات فهي كمالات للنفس. هذا على أنّ تعاقب هذه الأوضاع يستلزم رشْح الخير على العالم السفلي، إذ بحسب اختلاف أوضاعِ الأجرام النيّرة يختلف آثارُها في الأجرام السفلية. ويتبع تلك الآثارَ من الخيّرات ما أنت خبيرٌ بجملته وإن لم يكن لنا سبيل إلى الإحاطة بتفاصيله. فالأفلاك يتشبّه بالمبادي [أي العقول] بإخراج الأوضاع الممكنة من القوّة إلى الفعل في كونها راشحًا عنه الخيرُ على السافلات. ونفعُ السافل وإن لم يكن مقصودًا من حركات الأفلاك قصدًا كما عرفتَ[٢] لكنّه مقصود تبعًا من حيث إنّه تشبّهٌ بالعقول وليس حال الإنسان المنتقل في زوايا الدار كذلك، فلا ورود لما ذكروا من التشنيع.

---

١ إ: تنحفظ.

٢ من أنّه لو كان ذلك مقصودًا من حركاتها قصدًا بأن يكون غرضًا لحركاتها لزم استكمال الكامل من الناقص؛ لأنّ إيصال ذلك الغرض إلى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس إلى الفلك وإلّا لم يصحّ غرضًا له فحينئذ يستفيد الفلك تلك الأولوية من السافل بإيصال كمال إليه.

[١٧٥] **ثم إنّه لا استبعاد في أن يحصل للنفوس الفلكية بسبب إخراجها الأوضاعَ الممكنة لأجرامها من القوّة إلى الفعل استعداداتٌ يترتّب عليها فيضانُ الكمالات دون النفوس الإنسانية؛ إذ هما مختلفان بالحقيقة. فيجوز أن يكون استعدادها لحصول الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيتمّ استعدادُها لحصول الكمالات بإخراج الأوضاع الممكنة لأجرامها من القوّة إلى الفعل فتفيضُ تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس الإنسانية.** هذا غاية تقرير ما ذكروه في هذه المسألة.

[١٧٦] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ الحركة الفلكية إرادية. وما ذكروا لبيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه. ولو سلّم ذلك فلا نسلّم لزومَ غرضٍ مغاير للحركة. ولم لا يجوز أن يكون الغرضُ نفسَ الحركة؟ وما يقال من أنّ **حقيقتها التأدّي إلى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها** ففيه ما فيه.[١] ولو سلّم ذلك فلا نسلّم أنّ الغرض لا يكون حسيّا. قوله **لأنّ الداعي إليه إمّا الشهوة أو الغضب وهما محالان على الفلك.** قلنا: لا نسلّم استحالتهما على الفلك، فإنّ اللازم في البسيط هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة. وأمّا تشابه أحواله فغير لازم. ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير متناهية [٢٧ب] بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذّات غيرُ متناهية من معقولات غيرِ متناهية.

١ لأنّا لا نسلّم أنّ حقيقتها التأدّي إلى الغير؛ فإنّ هذا من مصطلحات الفلاسفة. وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها مع التأدي دائمًا كون حقيقتها ذلك؟

[١٧٧] على أنّ ما ذكروه من أنّ **الفلك لا يتخرّق ولا يلتئم ولا يكون ولا يفسد ولا يتغيّر من حال**[١] **ملايمة إلى خلافها** إن تمّ فإنّما يتمّ في المحدّد الذي هو الفلك الأطلس دون ما سواه فيقصر دليلهم عن مدّعاهم. ثم لا نسلّم امتناع طلب المحال. وما ذكروا من [أنّ] **الإرادة المنبعثة عن تصوّر عقلي لذات مجرّدة بحسب ذاتها عن العوارض المادّية يستحيل أن يكون نحو شيء محال** فكلام إقناعي لا يعوّل عليه في المطالب البرهانية. وكذا ما ذُكر من أنّ **طلب المحال لا يدوم أبد الدهور بل لا بدّ من اليأس عن حصول ما هذا شأنه** فإنّه ليس بيقيني.

[١٧٨] ولا نسلّم أيضًا **امتناعَ استكمال العالي بالسافل**. ولم لا يجوز أن يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وإن كان كمال العالي أكثر؟ وما ذكروا من أنّ **العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الشريفة من أن يتحرّك لأجلها** فكلام خطابي. ولا نسلّم أيضًا أنّه **لا يكون الغرض نيل ذات**. قولهم **نيل الذات لا يكون إلا دفعة فوقفت الحركة فينقطع الزمان وهو محال**. قلنا: لا نم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدّم في مسألة قدم العالم. ولو سلِم فإنّما يفيد في الفلك الأعظم؛ لأنّ الحركة الحافظة للزمان إنّما هي حركته فقط.

[١٧٩] ولا نسلّم أيضًا أن المتشبَّه به لا يجوز أن يكون واجبًا. قولهم **وإلّا لكان المتشبَّه به في جميع السماويات واحدًا** قلنا ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون التخالف لاختلاف القوابل في النوع أو لاختلاف الكمال المتشبّه به في الواجب بحسب الاعتبار؟ ولا نسلّم أيضًا أنّه لا يجوز أن يكون المتشبّه به جرمًا فلكيًا أو نفسًا فلكية.

---

١ إ: كمال.

قولهم وإلّا لكانت حركة المتشبّه به والمتشبِّه واحدًا في السرعة والبطء والنهج قلنا ممنوع. وإنّما يلزم ذلك إن لو كان الشبَه في الحركة. وأمّا إذا كان الشبَه في كمال آخر لجرم الفلك أو لنفسه فلا. ولا نسلّم أيضًا أنّه **لا يجوز أن يكون عقلا واحدا.**

قولهم إذ يلزم حينئذٍ تشابه الأفلاك في مناهج الحركة وسرعتها وبطئها، ممنوع؛ إذ يجوز أن يكون لعقل واحد كمالات متعدّدة فيتشبّه كلّ فلك به في واحد من كمالاته. فلا يجب التشبّه فيما ذُكر فلا يثبت [٢٨أ] تعدّد العقول كما زعموا. ٥

الفصل الثامن عشر

في إبطال قولهم إنّ نفوس السماوات مطّلعة على جميع الجزئيات الحادثات ممّا كان وما سيكون وما هو كائن في الحال

[١٨٠] قالوا: **جميع الأمور الكائنة ممّا تحقّق أو سيتحقّق أو هو متحقّق في الحال مرتسمة في المبادي العالية من العقول المجرّدة والنفوس الفلكية. أمّا ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلّي وقد سبق الكلام فيه. وأمّا في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائيين[١] إذ ليس للأفلاك نفوس مجرّدة عندهم. وعلى الوجهين جميعًا على رأي الشيخ أبي علي؛ لأنّه أثبت للأفلاك نفوسًا مجرّدة متعلّقة بأجرامها كتعلّق نفوسنا بأبداننا ونفوسًا[٢] منطبعة في أجرامها كقوانا الباطنة التي ترتسم صور الجزئيات فيها.**

[١٨١] **إلّا أنّ الأفلاك لبساطتها لا يختصّ تلك القوّة بجزء معيّن منها[٣] بل تعمّ جميعَ أجزائها بخلاف الإنسان. فإنّ تلك القوّة فينا في الدماغ. وزعموا أنّ هذا هو المراد ممّا ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ. فإنّ اللوح[٤] عبارة عن النفوس الفلكية. وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح؛ لأنّ اللوح جسم مسطَّح من دُرّة بيضاء كُتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما يُكتب للصبيان على الألواح؛ لأنّ الحوادث الجزئية غيرُ متناهية وكلّ جسم فهو متناهي المقدار. ولا يمكن أن يُكتب على سبيل التفصيل أمور غير متناهية على جسم متناهي المقدار. وهذا بناءً على ما زعموا من قدم العالم.**

---

١ المشائيون طائفة من تلامذة أرسطو كانوا يأخذون العلم منه ماشين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام الأكابر وقتئذٍ. كذا في بحث قدم الزمان من شرح الصحايف للعلامة عضد الملة والدين.

٢ إ — ونفوسًا.

٣ إ — ونفوسًا.

٤ عند من أثبت النفس المجرّدة له. وهو مذهب متأخري الفلاسفة. وأمّا عند المشائيين المقتصرين على إثبات النفس المنطبعة لها فاللوح المحفوظ هو العقل الأوّل كما صرّح به في شرح المقاصد، إذ الكليات لا ترتسم في النفس المنطبعة. واللوح المحفوظ لا بدّ أن يرتسم فيه صور الجميع. وأمّا في العقل الأوّل فصور الكليات وصور الجزئيات على وجه كلي. وهذا القدر كاف. تأمّل.

[١٨٢] وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه. فلا يكون جزئياته غير متناهية. فلا استحالة في أن يُكتب على لوح متناهي المقدار جميعُ ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة. نعم، لو قيل يكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا إلى نهاية مكتوبة في اللوح لم يُتصوّر اتساعُ الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالّة عليها على سبيل التفصيل. اللهمّ إلّا على ضرب آخر لا يقدِر على اكتناهه القوى البشرية. ٥

[١٨٣] ثم إنّ الإمام حجّة الإسلام الغزالي [رحمه الله][١] نقل عنهم حجّة الإثبات. هذا المطلوب محصَّلها هو أنّ حركة الأفلاك إرادية [٢٨ب] لما تقدّم. والحركة الإرادية لا تكفي في وقوعها الإرادة الكلّية؛ لأنّ الداخل في الوجود جزئي معيّن من جزئياتها. ونسبة الإرادة الكلّية إلى جميع الجزئيات واحدة. فوقوع هذا المعيّن بها دون آخر ترجيح بلا مرجِّح. فإذن لا بدّ فيها من إرادة جزئية متعلّقة بخصوص الحركة الواقعة. فللفلك ١٠ إرادات جزئية متعلّقة بكلّ حركة جزئية معيّنة من نقطة معيّنة إلى نقطة معيّنة أخرى. فله لا محالة تصوّرات جزئية لتلك الحركات المعيّنة بالقوّة الجسمانية ضرورةَ أنّ إراداتها موقوفة على تصوّرها. وإنّ الجزئيات الجسمانية لا تدرَك إلا بآلات[٢] جسمانية. فإنّ المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن يُفرض فيه حدود جزئية يتجزّى المسافة بها إلى أجزائها. فقاطع تلك المسافة يَتخيّل الوصولَ إلى آخرها أوّلا ثم يتخيّل تلك الحدودَ ١٥ واحدًا بعد واحد وينبعث عن كلّ تخيّل إرادةٌ جزئية لقصد ذلك الحدّ. ومع وصوله إليه يفنى تلك الإرادة ويتجدّد غيرُه فيصير كلّ إرادة سببًا لوجود كلّ حركة، ووجودُ كلّ حركة سببًا للوصول إلى حدّ، وكلّ وصول إلى حدّ سببًا لوجود إرادة يتجدّد معه.

١ س؛ م: رحم؛ إ — رحمه الله.
٢ كالقوى المدركة فينا من الحواسّ الظاهرة والباطنة.

[١٨٤] وهكذا فإذا كان للفلك تصوّر لجزئيات الحركة وإحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النِّسَب مع الأرض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها في[1] وسط سماء قوم وتحت قدم قوم. وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي تتجرّد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية[2] إمّا بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر.

[١٨٥] وبالجملة فكلّ حادث أرضي فله سبب حادث إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض. فإذا انتهى أسباب الحوادث الجزئية إلى الحركات السماوية فالمتصوِّر[3] للحركات متصوّر لها؛ لأنّ تصوّر الملزوم يستلزم تصوّر لازمه ولوازم لوازمه إلى آخر السلسلة. وعدمُ علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه؛ لأنّ السماويات [٢٩أ] كثيرة ولها[4] اختلاطٌ بالحوادث الأرضية. وليس في القوّة البشرية الاطّلاع عليها. ونفوس السماوات مطّلعة عليها لاطّلاعها على السبب الأوّل ولوازمها ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة.

[١٨٦] قال:[5] ولهذا زعموا أنّ النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل. فإنّ النفس الإنسانية من شأنها الاتّصالُ بتلك المبادي إلّا أنّها مشغولة بالتفكّر فيما يورِده الحواسُّ عليها.

---

١ إ — في.
٢ إ — والحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية.
٣ فيه أنّ الحركات الفلكية وما يستند إليها من الأوضاع ليست عِللا تامّة للحوادث ولا عِللا فاعلية لها عندهم؛ بل هي مُعدّات للموادّ لحصول الحوادث فيها. وإنّما مبدأ وجودها هي (م — هي) المبادى المفارقة. والعلم بمُعدّات الأشياء لا يستلزم العلم بها عندهم أصلًا؛ بل إنّما يدّعون أنّ العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول. فكون هذا الاستدلال منسوبًا إليهم لا يناسب مذهبهم. ومن هذا ظهر وجه ما قال بعض الفضلاء "لم نجد فيما وصل إلينا من كتبهم دليلًا ملخّصا" كما سيأتي.
٤ إ: له.
٥ أي الإمام حجّة الإسلام الغزالي (م — الغزالي).

فإذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتّصلت بطباعها[1] بها. فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو أليقُ بتلك النفس من أحوالها[2] وأحوالِ ما يقرب منها من الأهل والولد والبلد. ثم إنّ القوّة المتخيِّلة التي من طباعها المحاكماتُ تحاكي تلك الأمور بأمثلة تناسبها في الجملة فينمحي المدرَك الحقيقي من الحفظ. فيحتاج إلى التعبير. وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال إلى المعنى الذي ٥ صوّرته المتخيّلة بتلك الصورة.

[١٨٧] وزعموا أنّ **النبيّ [عليه السلام] أيضًا يطّلع على الغيب بهذا الطريق إلّا أنّ نفوس الأنبياء [عليهم السلام] لقوّتها ووفائها بالجوانب المتقابلة لا تستغرقها الحواسّ الظاهرة، ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعًا من اتّصالها بتلك المبادي. فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام. ثم القّوة المتخيِّلة تمثِّل له أيضًا ما رآه. وربّما يبقى ١٠ الشيء بعينه في ذكره وربّما يبقى مثاله فيفتقر مثلُ هذا الوحي إلى التعبير. ولو لا أنّ جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأبنياء [عليهم السلام] الغيب في يقظة ولا منام.**

[١٨٨] ثم أجاب[3] عمّا نقله بما حاصله أنّه لم لا يجوز أن يكون اطّلاع النبيّ [عليه السلام] على الغيب و اطّلاع النائم في نومه بما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ١٥ ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج إلى ما ذكروا؟ وأمّا ما ذكروا أوّلا فمبنيّ على مقدِّمات لسنا نطوّل الكلام بإبطالها لكنّا ننازع في [مقدمات] ثلاث منها.

١ إ: بطليعها.
٢ إ — من أحوالها.
٣ أي الإمام حجّة الإسلام.

[١٨٩] **الأولى** قولكم **إنّ حركات الأفلاك إرادية** وقد فرغنا من إبطالها فيما سبق. **الثانية** قولكم **لا بدّ في**[1] **الحركة الإرادية من إرادات جزئية وتصوّرات [٢٩ب] جزئية للحركة الجزئية** فإنّها غير مسلَّمة؛ إذ ليس للفلك جزء عندكم؛ بل هو متّصل في نفسه. وانقسامه ليس إلّا بحسب الوهم، ولا للحركة؛ فإنّها واحدة بالاتّصال فيكفي شوقها ٥ إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ويكفيها التصوّر الكلّي والإرادة الكلّية. المقدّمة **الثالثة** قولكم إنّه إذا تُصوّر الحركات الجزئية تُصوّر توابعُها ولوازمها. وهذا أيضًا غير مسلَّم. وليس هذا إلّا كقول القائل إنّ الإنسان إذا تحرّك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نِسَبه إلى الأجسام التي فوقه وتحته وحوالَيْه. وبطلانه لا يخفى على أحد. هذا ما ذكره. قال[2] بعض الفضلاء: ونحن نقول لم نجد فيما وصل إلينا من كتبهم ١٠ دليلًا ملخَّصًا على هذا المطلوب. والذي يمكن لهم أن يقال: إنّ النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأوّل جلّت عظمتُه. والعلم بالمبدأ يستلزم العلم بما له المبدأ، فيكون عالمة بجميع الحوادث لأنّها ترتقي إليه تعالى في سلسلة العلّية.

[١٩٠] ويُحتمل أن يُحمل على هذا الوجه قولُ **الإمام الغزالي** في أثناء كلامه حيث قال: 'ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الأول [إلى ١٥ آخره]' وجوابه: مُنِع أنّ النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الأوّل بحقيقته؛ فإنّ النفس الإنسانية لا يعلمه بحقيقته. فلم لا يجوز أن تكون النفوس الفلكية أيضًا كذلك؟ ومُنِع أنّ العلم بالمبدأ يستلزم العلم بما له المبدأ. وقد سبق[3] تحقيق القول فيه.

---

١ إ: من.
٢ س؛ م + خواجه زاده (رحم)؛ إ + أي مألّفنا خواجه زاده (رحمه الله).
٣ في جواب المسلك الثاني من مسالك الفصل الثالث عشر.

لا يقال عدم إدراك النفس الإنسانية له تعالى بحقيقته إنّما هو لاشتغالها بما يمنع عن الاتّصال بالمبادي العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك.

[١٩١] لأنّا نقول لا نسلّم أنّه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك. وعدم اشتغالها بما يتبع المزاجَ من الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب عدم المانع إلّا إذا ثبت انحصار المانع في ذلك، وأنّى لهم ذلك. هذا إذا قيل إنّ للأفلاك نفوسا مجرّدة. وأمّا على رأي **المشائيين** فالأمر ظاهر؛ فإنّ الأفلاك ليس لها نفوس مجرّدة عندهم. والنفس المنطبعة في المادّة لا يُتصوّر إدراكُها له تعالى؛ لأنّ الجسماني لا يدرِك المجرّدَ.

الفصل التاسع عشر

في إبطال قولهم بوجوب [٠٣أ] الاقتران وامتناع الانفكاك بين الأسباب العادية والمسبّبات

[١٩٢] **ذهب[1] الفلاسفة إلى[2] أنّ لطبايع الأجسام آثارًا وأفعالًا في موادّها كالحرارة الحاصلة في مادّة النار بسبب صورتها النوعية، وفي موادّ غيرها أيضًا كالاحتراق الحاصل في القطن من النار؛ وإعداداً لموادّ غيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادّها كإعداد صورة النار لمادّة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية. وتلك الطبايع قد تكون علّة تامّة بانفرادها لآثارها، وقد تكون علّة ناقصة تحتاج تلك الآثارُ في حصولها عن تلك الطبايع إلى أمور آخر ينضمّ إليها من الشرائط وارتفاع الموانع. فإذا حصلتْ يتمّ العلّة ويحصل الأثر من غير تخلّف.**

[١٩٣] **وإذا تمّ استعداد المادّة[3] لقبول صورة أو عرض بواسطة الأمور المُعِدّة حصل فيها ما استعدّت هي له من صورة أو عرض؛ إذ المبدأ تامّ في فاعليته، لا بخْلَ هناك ولا قصور في فيضه ولا تفاوت فيها[4] إلّا من جهة القابل. فلا يُتصوّر التخلّف حينئذٍ لتمام القابل والفاعل. وإذا لم يحصل استعداد المادّة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلّة التامّة.** لا كما ظُنّ من أنّهم أنكروا إمكان عدم حصول الشبَع عند الأكل وعدم حصول الرِّيّ عند الشرب وعدم حصول الإسهال عند تناول الدواء المسهل. كيف وما ذُكر من الأكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عِللا تامّة لما يترتّب عليها من الشبع والريّ والإسهال.

---

١ س؛ م: ذهبت.
٢ إ — إلى.
٣ أي الهيولي.
٤ س؛ م — فيها.

فإنّه يجوز أن ينزلق المأكول من المَعِدة إلى الأمعاء من غير انهضام[١] في المَعِدة فلا يحصل الشبع، وأن يحصل في الماساريقا[٢] سدٌّ ويمنع نفوذَ الماء إلى الكبد فلا يحصل الريّ، وأن يحصل في البدن قوّة قاهرة لقوى الأدوية المسهلة فلا يحصل الإسهال، إلى غير ذلك؛ بل هي أجزاء من العلّة التامّة. فإن اتّفق وجود سائر أجزاء ٥ عِللها التامّة مع ما ذُكر من الشرب والأكل[٣] وتناول المسهل يترتّب وجودها على ما ذُكر لامتناع التخلّف عن العلّة التامّة وإلّا فلا.

[١٩٤] قال **الإمام الغزالي** [رحمه الله]: وعلى هذا الأصل[٤] بنَوا إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء [عليهم السلام] كالوقوع في النار[٥] من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته، وقلب العصا ثعبانًا وإحياء ١٠ الموتى. [٣٠ب] وأوّلوا ما وقع في **القرآن المجيد** من أمثال ذلك كتأويلهم إحياء الموتى بإزالة موت[٦] الجهل وتلقّف[٧] العصا سحرَ السحرة بإبطال الحجّة الإلهية الظاهرة على يد موسى [عليه السلام] شبهاتِ المنكرين إلى غير ذلك.

[١٩٥] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ الطبايع عِلل تامة إمّا بانفرادها أو مع أمور ينضمّ إليها من وجود الشرائط وارتفاع الموانع لما يترتّب عليها من الآثار.

---

١ بأن يُجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه. كذا في المواقف.
٢ وهي عروق دقاق صلبة ضيّقة تجاويفها. وأصلها بين الكبد وآخر المَعِدة وجميع الأمعاء. ينجذب لطيف الكيلوس من المَعِدة إلى الأمعاء ومن الأمعاء إلى الكبد بطريق ماساريقا. كذا في شرح المواقف.
٣ إ: من الأكل والشرب.
٤ وهو وجوب امتناع الانفكاك بين الأسباب العادية والمسبَّبات .
٥ إ: كوقوع النار.
٦ إ — موت.
٧ يقال تلقّفت الشيء أي تناولته بسرعة. كذا في الصحاح.

وليس لهم دليل على ما ذكروه إلّا مشاهدة الترتّب دائمًا أو أكثريًا بين ما زعموه عِللا وبين ما زعموه معلولات. ومن البيِّن أن ترتّب الشيء على الشيء دائمًا أو أكثريًا -وهو المسمّى بالدور- أن لا يدلّ على العلّية. ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أجرى عادته بخلق الإحراق عقيبَ مُماسّة النار من غير أن يكون لمُماسّة النار مدخل في الإحراق؟ وكذا في جميع المترتّبات. ٥

[١٩٦] وأمّا[١] القول بأنّ[٢] **المبدأ لا يُتصوّر فيه إجراء العادة بناءً على أنّه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار. وإجراء العادة إنّما يُتصوّر فيما هو فاعل بالاختيار**، فقد عرفتَ فساد مبناه في صدر الكتاب. ثم نقول لهم: ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبنيّ على كون المبدأ موجبًا بالذات. وقد فرغنا عن إبطال دليلكم عليه فيما سبق. ١٠

---

١ إ: ان.
٢ إ — بأنّ.

الفصل العشرون

في تعجيزهم عن إثبات أنّ النفوس البشرية مجرّدة[1] عن المادّة ذاتًا

[١٩٧] وهذا أي كون النفس مجرّدة وإن لم يخالف شيئًا من أصول الإسلام بل بعض المحقّقين من علماء الإسلام **كالامام الغزالي** [رحمه الله] **وأبي القاسم الراغب والحسين الحليمي** وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوّفة ذهبوا إليه إلّا أنّ المقصود بيان ضعف أدلتهم وردّ دعواهم معرفة ذلك بمجرّد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم. واحتجّوا عليه بوجوه:

[١٩٨] الوجه **الأوّل: إنّ بعض المعقولات ليس بمنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع [وإلّا لكان كلّ معقول منقسمًا إلى أجزاء متباينة في الوضع]**[2] **فحينئذٍ إمّا أن يكون منقسمًا بالفعل أو بالقوّة. فإن كان منقسمًا بالفعل كانت تلك الأجزاء [٣١أ] المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة. وكلّ حاصل في العقل معقول. والمفروض أنّ كلّ معقول مركّب من أجزاء متباينة في الوضع فيكون تلك الأجزاء مركبة أيضًا من أجزاء متباينة في الوضع. وهكذا فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل. فيلزم**[3] **أن يكون الذهن محيطًا بما لا يتناهى دَفْعة، وإنّه محال. وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل.**

---

١ أي ليس بجسم ولا جسماني.

٢ س — وإلّا لكان كلّ معقول منقسمًا إلى أجزاء متباينة في الوضع.

٣ هذا إذا كانت الصورة معقولة بالكنه. وأمّا إذا كانت معقولة بالوجه فاللازم أحد الأمرين: إمّا التسلسل في المعقولات أو إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة. وذلك لأنّ تعقّل الشيء بالوجه مسبوق بتعقّل الوجه. وتعقّل الوجه مسبوق بتعقّل وجه آخر إن كان معقولًا بالوجه. وهكذا فيلزم التسلسل في تصوّرات الوجوه فيلزم امتناع التعقّل وهو باطل وإن كان معقولًا بالكنه والمفروض أنّ كلّ معقول مركّب من أجزاء غير متناهية فيلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وهو محال.

[١٩٩] **لأنّ كلّ كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها؛ لأنّ تقوُّم الكثرةِ إنّما هو بالآحاد. والواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلًا، فضلًا عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع. وإن كان منقسمًا بالقوة لا بالفعل**[١] **فإمّا إلى أجزاء متخالفة في الماهية أو إلى أجزاء متشابهة فيها. لا سبيل إلى الأوّل وإلّا لكانت الأجزاء حاصلة بالفعل وهو خلاف المفروض. ولا إلى الثاني لأنّه حينئذٍ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في تمام الماهية. ولا شكّ أنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكلّ. وإن حصول الماهية يتحقّق بحصول واحد منها. ولا**[٢] **معنى لتعقّل الشيء إلّا حصول ماهيته في العقل. ففي الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء الأخر في المعقولية. فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجرّدة عن العوارض المادّية. ومع ذلك فالمطلوب حاصل لأنّ المنقسم بالقوّة واحد بالفعل فيكون حيث إنّه واحد غيرَ منقسم.**

[٢٠٠] **ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع. فيكون محلّ تلك الصورة العقلية وهو النفس غيرَ منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع**[٣] **وإلّا لزم انقسام تلك الصورة؛ لأنّ انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحالّ كذلك. وكلّ**[٤] **جسم أو قوّة جسمانية ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع. فالنفس ليست بجسم ولا قوّة جسمانية. فتكون مجرّدة وهو المطلوب.** هذا غاية ما ذُكر في تقرير هذا الدليل.

---

١ إ: بالفعل لا بالقوة.
٢ إ — ولا.
٣ إ — فيكون محلّ تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع.
٤ هذه مقدّمة كبرى. والصغرى هي أنّ النفس غير منقسم أي ليست بمنقسمة إلى أجزاء متباينة في الوضع ينتج من الشكل الثاني النفس ليست بجسم ولا قوّة جسمانية.

[٢٠١] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ بعض المعقولات غير منقسم. ولم لا يجوز أن يكون منقسمًا بالقوّة إلى أجزاء متشابهة؟ قولهم **فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان** قلنا: إن أريد أنّه 'يلزم [٣١ب] أن تكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات' فلا نسلّم ذلك. ولم لا يجوز أن يكون عروضهما لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة؟ وإن أريد أنّه 'يلزم أن تكون معروضة لهما بواسطة عروضهما لمحلّها أعني النفس' فمسلّم. ولكن لا نسلّم أنّ الصورة المعقولة يجب أن تكون مجرّدة عن مثل هذه العوارض؛ بل الواجب تجرّدُها عن موادّ جزئياتهما المحسوسة وعن عوارضها.

[٢٠٢] وأمّا قولهم **ومع ذلك فالمطلوب حاصل؛ لأنّ المنقسم بالقوّة واحد بالفعل [إلى آخره]** فليس بشيء؛ إذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث إنّها واحدة إلى أجزاء متباينة في الوضع عدمُ انقسامها من حيث ذاتُها إلى تلك الأجزاء. فجاز أن يكون محلّها منقسمًا في ذاته إلى أجزاء متباينة الوضع. ولو سلِّم أنّ بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلّم أنّه يلزم أن يكون محلّها غير منقسم. قولهم **لأنّ انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحالّ كذلك** ممنوع. فإنّ الخطّ منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة الحالّة فيه غير منقسمة أصلًا. لا يقال حلول النقطة في الخطّ ليس من حيث ذاتُه بل من حيث لحوقُ طبيعة أخرى بها، أعني الانتهاء والانقطاع. والحلول في المنقسم لا من حيث ذاتُه المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاتُه المنقسمة، فإنّه يوجب الانقسام. وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتُها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسامُ الصورة العقلية.

[٢٠٣] لأنّا نقول: ما ذُكر كلام على السند فلا يُجدي نفعًا إلّا إذا ثبت مساواته للمنع،[١] وأنّى ذلك، على أنّا نمنع كونَ الصورة العقلية حالّة في النفس من حيث ذاتُها. ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار طبيعة أخرى؟ بل نقول ما ذكروا من أنّ حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام ٥ [٣٢أ] الحالّ كذلك إنّما يتمّ إذا كان حلول الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الأعيان الخارجية في محلّها، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحلّ انقسام الحالّ؟

[٢٠٤] ثم لو سلِّم أنّ انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحالّ كذلك لكن لا نسلّم أنّ النفس محلّ لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون ١٠ النفس جسمًا منقسمًا انقسامَ تلك الصور. وإنّما يلزم ذلك إنْ لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم، وهو ممنوع لجواز أن يكون العلم بانكشاف الأشياء على النفس بدون ارتسام صورة فيها؛ بل في مجرّد آخر فتلاحظها النفس من هناك كما تدرِك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها.

[٢٠٥] فإن قلتَ: لا شكّ أنّ العلم بما عدا ذاتِنا وصفاتنا حصولي لا حضوري. ١٥ وقد استُدلّ على أنّ الإدراك الغير الحضوري يُعتبر فيه وجودُ صورة المدرَك في المدرِك بأنّا ندرِك أشياء لا وجود لها في الخارج منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود، ونميّز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالأحكام الثبوتية الصادقة. والمعدوم الصِرْف لا امتياز فيه ولا اتّصاف له بأوصاف ثبوتية، فلا بدّ لها من وجود، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

١ لجواز أن يكون لهذا المنع سند آخر.

[٢٠٦] قلنا: إنّ اللازم ممّا ذُكر ثبوت وجودٍ لتلك الأشياء في الجملة لا ثبوتُ وجودها في أذهاننا لجواز أن تكون وجوداتها في بعض الأمور الغائبة عنّا كالعقل الفعّال مثلًا. ويكون التفات مداركنا إلى الموجود فيه كافيًا في إدراكها وتميّزها والحكم عليها بالأوصاف الثبوتية. فإن قلت: لو لم يكن للأشياء وجود في نفوسنا ٥ بل في الأمور الغائبة عنّا لكانت مدرَكة لنا دائمًا أو غيرَ مدرَكة لنا أصلًا؛ إذ لو أدركنا في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجِّح. قلنا: لا نسلّم ذلك. ولم لا يجوز أن يكون إدراكنا لتلك الأشياء المنطبعة في الأمور الغائبة عنّا متوقّفًا على توجّه النفس وزوال المانع وحصول استعدادها بملاحظتها من هناك؟ فلا يدوم إدراكنا لعدم دوام شرطه، لا لعدم [٣٢ب] الارتسام فيها. ثم نقول لم لا يجوز أن يكون النفس هذا ١٠ الهيكلَ المحسوسَ ويكون انطباع الصور المعقولة في قوّة من قواها كما أنّ انطباع صور المحسوسات في قواها؟ ولا نسلّم أنّ كلّ قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور.

[٢٠٧] الوجه الثاني: **أنّا نعقل المفهوم الكلّي وذلك ظاهر لا سُترة به. ولا بدّ أن يكون ذلك الكلّي مجرّدًا عن جميع اللواحق المادّية من وضع معيّن وشكل معيّن ومقدار معيّن ١٥ لاشتراكه بين الأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة وامتناع أن يكون الموصوف بمقدار معيّن وشكل معيّن ووضع معيّن مشتركًا فيما بين الأشخاص ذوات المقادير والأشكال والأوضاع المختلفة. وليس التعقّل إلّا بحصول صورة المعقول في العاقل. فلو كانت النفس الإنسانية جسمًا أو جسمانية لكان لها مقدار معيّن وشكل معيّن ووضع معيّن؛**

لأنّ كلّ جسم أو جسماني كذلك. فيكون الصورة العقلية الحالّة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلّي مجرّدًا عن جميع العوارض المادّية، وقد ثبت أنّه كذلك. فتعيّن أنّها ليست بجسم ولا جسمانية.

[٢٠٨] وجوابه أنّه إن[١] أريد بقوله لا بدّ أن يكون المفهوم الكلّي مجرّدًا عن جميع اللواحق المادّية أنّه 'يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه' فمسلّم. لكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسماني؛ لأنّ اللازم منه اتّصافه بتلك العوارض من قبل محلّه وهو لا ينافي تجرّده عنها بحسب ذاته. وإن أريد أنّه 'يجب أن يكون كذلك مطلقًا' فممنوع. وما ذُكر في بيانه لا يفيد ذلك؛ لأنّ التجرّد عن هذه العوارض بحسب الذات كافٍ في مطابقته للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة؛ لأنّ مطابقته لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا بإعتبار حلوله في محلّه. واقترانه لها بحسب[٢] الحلول في المحلّ لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الأشكال والأوضاع والمقادير.

[٢٠٩] ولئن سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أنّ التعقّل لا يكون إلّا بحصول صورة المعقول في العاقل. ولم لا يجوز أن يكون بانكشاف الأشياء للنفس من دون ارتسام صورة المعقول فيها بل في مجرّد آخر فيلحظها [٣٣أ] النفس من هناك؟ ولو سلِم أنّ التعقّل إنّما[٣] يكون بحصول صورة المعقول في العاقل لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه أن لا يكون المفهوم الكلّي مجرّدًا عن جميع العوارض.

---

١ إ — إن.
٢ س: بسبب.
٣ إ: لا.

وإنّما يلزم ذلك أن لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم، وهو ممنوع لجواز أن يكون نوعًا آخر من الحلول لا يلزم فيه اتّصاف الحالّ بما اتّصف به المحلّ من الوضع والمقدار والشكل. ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل. ولو سلِم ذلك فإنّما يلزم ما ذُكر لو كانت الصورة العقلية كلّية، وهو ممنوع؛ بل الكلّي هو الماهية المعلومة بها. وتسمية الصورة العقلية كلّية[1] مجاز باعتبار أنّ المفهوم المعلوم بها كلّي. ونسبة الصورة العقلية إليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس. فكما أنّ الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبَح للفرس الموجود في الخارج لا أنّها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة إلى ما له تلك الصورة.

[٢١٠] الوجه **الثالث: إنّ النفس[2] الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها. ولا شيء من القوى الجسمانية تدرِك ذاتها وإدراكاتها. فلا شيء من النفس بقوّة جسمانية فهي مجرّدة، وهو المطلوب.**

[٢١١] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّه لا شيء من القوى الجسمانية تدرِك ذاتها وإدراكاتها. غايته أنّ الحواسّ الخمس الظاهرة وكذا الحواسّ الخمس الباطنة لا تدرِك ذاتها ولا إدراكاتها. ولكن لا يلزم منه الحكم الكلّي. لم لا يجوز أن تكون قوّة أخرى جسمية تفارقها في أنّها تدرِك ذاتها وإدراكاتها؟ فإنّ القوى الجسمانية متخالفة بالحقيقة، فيجوز أن يثبت لأحدها حكم لا يثبت للباقي أولا يُرى أنّ قوّة البصر لا تفيد الإحساس إذا كان المُبصَر متّصلًا بالعين بخلاف سائر الحواسّ الظاهرة. فإنّها إنّما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها لمحالّ الحواسّ. ودعوى أنّ 'كون المدرِك مدرِكًا لذاته وإدراكه مشروط بتجرّد المدرِك' ممنوعة إلى أن يقوم عليها البرهان.

---

١ إ — كلّية.
٢ إ: النفوس.

الفصل الحادي والعشرون

في إبطال قولهم النفوس الإنسانية يستحيل [٣٣ب] عليها العدم بعد وجودها

[٢١٢] قالوا: الجوهر المدرك من الإنسان وهو النفس الناطقة التي يشير إليه كلّ أحد بقوله[١] «أنا» يجب[٢] أن لا يعدم ألبتة بعد تركه التصرّف في البدن لبطلان مزاجه الذي كان به صالحًا لتصرّفاتها فيه. واحتجّوا عليه بوجهين.

[٢١٣] أحدهما أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت من أنّها مجرّدة لا تعلّق لها في ذاتها وجوهرها بالبدن؛ بل هي متعلّقة به ليكون آلة لها في اكتساب كمالاتها. فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية كونه آلة لها فقد فسد ما لا حاجة للنفس إليه في بقائها مع كون العلّة المؤثّرة في وجودها من الجواهر العقلية باقيةً. فوجب بقاؤها بتلك العلّة بعد فساد البدن.

[٢١٤] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم. وما ذكروا من الأدلّة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تماميتها. ولو سلِم أنّها غيرُ منطبعة فيه لكن لا نسلّم أنّه إذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية كونه آلة لها فقد فسد ما لا حاجة [إلى آخره]؛ فإنّ البدن لمّا كان له مدخل في حدوث النفس -ولذلك لم يوجد قبل البدن- جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضًا. وحينئذٍ يلزم من[٣] انتفائه انتفاء النفس قطعًا.

[٢١٥] وثانيهما أنّها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقيةً بالفعل وفاسدةً بالقوّة؛ لأنّ كلّ موجود يبقى زمانًا ويكون من شأنه أن يفسُد كان بالضرورة قبل فساده باقيًا بالفعل وفاسدًا بالقوّة، أي له استعداد الفساد. فلا بدّ لذلك الاستعداد من محلّ يقوم به.

---

١ إ — بقوله.
٢ أي يستحيل الفناء عليه.
٣ إ — من.

ولا يجوز أن يكون ذلك المحلّ هوالنفس؛ لأنّها لا تبقى عند الفساد. وما هو محلّ لاستعداد الفساد وهو قابل للفساد. والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول[1] ليكون متّصفًا به، وإلّا لم يكن قابلًا له، فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلّا لاستعداد فسادها. هو إمّا محلّ لها أيضًا كالمادّة للصورة أو جزء منها محلّ للجزء الآخر كالمادّة[2] للجسم. وعلى التقديرين يلزم كونها مادية إمّا مركبة من المادّة والصورة، وإمّا حالّة في المادّة فلا تكون النفس مجرّدة، هذا خلف. فإن قلتَ: النفس حادثة، ولا بدّ من استعداد وجودها قبل حدوثها ومن محلّ يقوم به ذلك الاستعداد. ولم لا يجوز أن يكون ما[3] هو محلّ لاستعداد وجودها[4] محلّا[5] لاستعداد عدمها؟. قلنا: كون الشيء[6] محلّا لاستعداد [٣٤أ] وجود ما هو مباين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول؛ بل الشيء إنّما يكون محلًّا لاستعداد ما هو متعلّق القوام به أي مستعدًّا لوجوده له ومحلًّا لاستعداد فساده أي مستعدًّا لعدمه عنه كالجسم؛ فإنّه محلّ لاستعداد وجود السواد. وهو تهيّؤه لوجوده[7] فيه بحيث يكون متّصفًا به حالَ وجوده فيه. وكذا محلّ لاستعداد عدمه وهو تهيّؤه لعدمه عنه بحيث يكون متّصفًا[8] بعدمه عنه إذا فسد باقيًا بعينه. فالنفس الناطقة وإن كانت مجرّدة في ذاتها لكنّها متعلقة بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف لاستحصال كمالاتها بواسطته. فيكون البدن محلّا لاستعداد تعلّقها به وتصرّفها فيه.

١ وهو الفساد.
٢ التي هي محلّ للجزء الآخر وهو الصورة.
٣ وهو البدن عندهم.
٤ إ — محلّ لاستعداد وجودها.
٥ إ: محلّ.
٦ قوله كون الشيء كالجسم مثلًا وقوله وجود ما هو مباين القوام له كجسم آخر بالنسبة إليه فإنّه في حدّ ذاته مباين القوام له بخلاف السواد القائم به. وكذا الكلام في استعداد عدمه.
٧ إ — لوجوده.
٨ م؛ إ — به حال وجوده فيه وكذا محلّ لاستعداد عدمه وهو تهيّؤه لعدمه عنه بحيث يكون متّصفًا.

ولمّا توقّف تعلّقها به على وجودها في نفسها كان[1] هذا الاستعداد منسوبًا أوّلا وبالذات إلى تعلّقها أعني وجودها من حيث إنها متعلّقة به، وثانيًا وبالعرض إلى وجودها في نفسها. فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلّقة به. ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أوّلا وبالذات إلى وجودها في نفسها حتى يمتنع قيامه بالبدن؛ لأنّها من حيث وجودها في نفسها مباينة له. والشيء لا يكون محلّا لاستعداد ما هو مباين له. وكما جاز أن يكون البدن محلّا لاستعداد تعلّقها به كذلك يجوز أن يكون محلّا لاستعداد انقطاع تعلّقها به إذا خرج عن المزاج الصالح لأن يكون محلًّا لتدبيرها وتصرّفها. لكن لمّا لم[2] يتوقّف[3] انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبًا إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض. فلم يكن البدن محلًّا لاستعداد عدمها. فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها، وإنّ الأوّل يجوز قيامه بالبدن دون الثاني.

[٢١٦] وجوابه أنّا لا نسلّم أنّ القابل للفساد يجب وجوده عند حصول المقبول أعني الفساد. فإنّه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد أنّ ذلك الشيء يبقى متحقّقًا ويحلّ فيه الفساد على قياس قبول الجسم للأعراض الحالّة فيه؛ بل معناه أنّ ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد. وإذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصوّر العقلُ معه العدمَ الخارجي كان العدم الخارجي قائمًا به في العقل، على معنى أنّه يتّصف به في حدّ نفسه في العقل لا في الخارج؛ إذ ليس في الخارج شيء وقبولُ عدمٍ قائم بذلك [٣٤ب] الشيء فيجوز أن يكون استعداد فسادها قائمًا بها،[4] فلا يلزم كونها مادية.

---

١ لعدم الواسطة بين هذا الاستعداد وبين التعلّق بخلاف وجودها في نفسها. فإنّ التعلّق حينئذ يكون واسطة بينهما.
٢ إذ يمكن انقطاع تدبيرها حالَ وجودها في نفسها بمجرّد خروج البدن عن المزاج الصالح لأن يكون محلّا لتدبيرها وتصرّفها.
٣ كما توقّف تعلّقها به على وجودها في نفسها .
٤ أي بالنفس الناطقة.

[٢١٧] ولو سلّم أنّ القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد لكن لا نسلّم أنّه يلزم منه كون النفس مادية. وإنّما يلزم ذلك لو كان محلّ استعداد فسادها جسمًا أو مادّة جسمية، وهو ممنوع. لم لا يجوز أن يكون مجرّدًا قائمًا بنفسه إمّا محلًا للنفس أو جزءًا منها محلًا لجزئها الآخر؟ لا يقال: إذا كان ذلك المحل الباقي[١] مجرّدًا ٥ قائمًا بنفسه كانت عاقلة لِما ثبت أنّ كلّ مجرّد قائم بنفسه عاقل. وكانت هي[٢] النفس لا محلًّا للنفس ولا جزءًا منها محلًّا لجزئها الآخر؛ إذ لا معنى للنفس إلّا الجوهر العاقل المتعلّق بالبدن. وهذا خلاف المفروض. ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء[٣] جوهر مجرّد عاقل بعد فناء البدن.

[٢١٨] لأنّا نقول لا نسلّم أنّ كلّ جوهر مجرّد قائم بنفسه عاقل. ولو سلِّم فلا ١٠ نسلّم لزوم كونها هي النفس؛ فإنّ النفس هي التي تشار إليها بـ«أنا» ويكون مدبّرة فيه، لا مجرّد الجوهر العاقل المتعلّق بالبدن أيَّ تعلّق كان. ويجوز أن يكون المشار إليه بـ«أنا» والمدبّر في البدن مركّبًا من جوهرين أحدُهما حالّ في الآخر، ويكون كلٌّ منهما عاقلًا مع أنّه لا يكون شيء منهما النفس، بل المجموع الذي هو مدبّر فيه. فلا يلزم مطلوبهم؛ لأنّ مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاءُ جوهرٍ مجرّد عاقل بعد ١٥ البدن مطلقًا.

---

١ أي بعد فساد النفس.
٢ إ: معنى.
٣ وعدم فساده.

الفصل الثاني والعشرون

في إبطال قولهم بنفي البعث وحشر الأجساد

[٢١٩] اعلم أنّ الأقوال الممكنة في أمر المَعاد لا تزيد على خمسة. وقد ذهب إلى كلّ واحد منها جماعة:

٥ [٢٢٠] **أحدها:** ثبوت المعاد الجسماني فقط وأنّ المُعاد ليس إلّا هذا البدنُ. وهو قول نفاة[١] النفس الناطقة المجرّدة، وهم أكثر أهل الإسلام.

[٢٢١] **وثانيها:** ثبوت المعاد[٢] الروحاني فقط. وهو قول الفلاسفة **الإلهيين**[٣] الذين ذهبوا إلى أنّ الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجرّدة عن المادّة. وإنّما البدن آلة لها تستعمله وتتصرّف فيه لاستكمال[٤] جوهرها.

١٠ [٢٢٢] **وثالثها:** ثبوت المعاد الروحاني والجسماني جميعًا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجرّدة من الإسلاميين **كالإمام** الغزالي [٣٥أ] [رحمه الله] والحليمي **والراغب وأبي زيد الدبوسي** وكثير من المتصوفة.

[٢٢٣] **ورابعها:** عدم ثبوت شيء منهما. وهو قول قدماء **الطبيعيين** الذين لا يُعتدّ بهم ولا بمذهبهم لا في الملّة ولا في الفلسفة.

١٥ [٢٢٤] وخامسها: التوقّف وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنّه نُقل عنه أنّه قال في مرضه الذي تُوفّي فيه «إنّي ما علمت أنّ النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذٍ»[٥].

---

١ لأنّ الروح عندهم جسم سارٍ فى البدن سريانَ النار في الفحم والماء في الورد.

٢ ومعناه رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرّد عن علاقة البدن واستعمال الالآت واتّصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجرّدات.

٣ احتراز عن الطبيعيين وسيأتي مذهبهم.

٤ وبعد استكمالها في هذه النشأة لم يبق حاجة إلى البدن ولا استكمال إلّا فيها.

٥ س؛ م: ح؛ إ — حينئذٍ.

[٢٢٥] ولمّا كان الغرض إبطالَ ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهّرة فلنقدّم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنَوا عليها مذهبهم فنقول: لهم في أمر المعاد مقامان:

الأوّل: إثبات المعاد الروحاني.

الثاني: نفي المعاد الجسماني. ٥

[٢٢٦] أمّا المقام الأوّل فتقرير كلامهم فيه أنّهم قالوا: **إنّ للنفوس الإنسانية لذّة وألمًا روحانيين؛ لأنّ اللذّة هي إدراكٌ ونيلٌ لوصول ما هو كمال وخير عند المدرِك من حيث هو كمالٌ وخير. والألم إدراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المدرك من حيث هو آفة وشرّ. وكما أنّ لكلّ قوّة من القوى البدنية كمالًا وآفة يخصّان بها -فإنّ للذائقة كمالًا هو تكيّفها بكيفية الحلاوة مثلًا سواء كانت مأخوذة من مادّة خارجية هي شيء** ١٠ **حُلْو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجٍ؛ فإنّ كليهما في إفادة اللذّة متساويان، وللباصرة كمال وهو مشاهدتها للألوان الحسنة والأشكال الجميلة، وللسامعة كمال هو استماعها للأصوات الرخيمة والنغَمات المتناسبة، وللامسة كمال هو إدراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح الليّنة الناعمة، وللشامّة كمال هو إدراكها للروايح الطيبة- فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصّانها.** ١٥

[٢٢٧] **وكمالها أن يتمثّل فيها صورالموجود كلّه مبتديًا من المبدأ الأوّل جلّ ذكره وسالكًا إلى العقول ثم النفوس السماوية ثم الأجرام العلوية بهيئاتها وقواها ثم ما دون ذلك إلى أن يتمثّل فيها صور جميع معلولاته المترتّبة تمثّلًا يقينيًّا خاليًا عن[١] شوائب الظنون والأوهام. [٣٥ب] وآفتها هي أن تكون منتقشة بضدّ ما هو الواقع.**

---

١ إ: من.

[٢٢٨] وأورِد عليهم أنّ تمثّل المعقولات لو كان كمالًا للنفس[1] الإنسانية لاشتاقت[2] إلى حصوله عند فقده والتذّت به عند وجدانه وتألّمت بحصول الجهل المُضادّ له؛ فإنّ كلّ قوة تلتذّ بكمالاتها وتشتاق إلى حصولها وتتألّم بحصول أضدادها كاشتياق القوّة الباصرة إلى النور وتألّمها بالظلمة.

٥ [٢٢٩] وأجابوا بأنّ **اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات. وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق إليها عند فقدها والالتذاذُ بها عند وجودها. وأضداد الكمال لمّا كانت مستمرّة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدرِكة لها. ووصول المنافر[3] مع عدم إدراكه لا يوجب التألّم به كالخَدِر إذا عُرض على النار لا يُحسّ بالألم، فإذا فارقت النفس البدن وانحطّ عنها شغلُه تشعر بالبلاء العظيم**

١٠ **دفعة كالخَدِر المعروض على النار إذا زال خدَرُه بعينه.**

[٢٣٠] **ثم إنّ النفس إذا حصلت ما هو كمال لها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فإذا فارقت عن البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها ببطلان مزاجه يبقى كمالُها المكتسَب فيها؛ لأنّ جوهر النفس الذي هو العلّة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لِما عرفت فيما سبق من أنّ النفس باقية بعد خراب**

١٥ **البدن، والعقولُ الفعّالة له [التي] هي العِلل الفاعلة له باقية [له] أيضًا. ومتى كانت العلّة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وهو ظاهر الاستحالة.**

---

١ إ: للنفوس.
٢ والتالي باطل والمقدّم مثله.
٣ إ: المنافرة.

[٢٣١] فثبت أنّ ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن إذا حصّلته حالَ تعلّقها به. ولا شكّ في أنّ هذا الكمال خير بالقياس إليها وأنّها مدرِكة بحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير. فإذن هي ملتذّة بذلك بعد المفارقة. وكذلك حالُ الألم؛ فإن النفس إذا عرفتْ في حياتها الدنيا بالاكتساب النظري أنّ لها كمالًا ولم ٥ تكتسبه بل اكتسبت ما يضادّه وهو الجهل المركّب أو لم تكتسب شيئًا منهما بل اشتغلت بما [٣٦أ] صرَفَها عن الكمال من الأمور الدنيوية الدنيّة واللذات الحسية الخسيسة، فإذا فارقتْ تألّمتْ بنقصانها لاشتياقها إلى الكمال الفائت عنها. وعدمُ الاشتياق في حياتها الدنيا إلى كمالها الفائت وعدم التأمل بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفتَ.

[٢٣٢] ثم إنّ اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذّة الجسمانية لوجوه:

١٠ [٢٣٣] الأوّل أنّه كلّما كان إدراك الملايم بالقوّة العقلية أشدَّ من إدراكه بالقوّة الجسمانية والمدرَك بالقوّة العقلية أشرفَ من المدرَك بالقوّة الجسمانية كانت اللذّة العقلية أقوى وأتمّ من اللذة الجسمانية. لكنّ المقدّم حقّ والتالي مثله. أمّا الشرطية فلأنّ اللذة هي إدراك الملايم. وأمّا أنّ المقدّم حقّ: أمّا الجزء الأوّل منه فلأنّ القوّة الجسمية لا تدرِك إلّا السطوح[١] والظواهر مقتصرةً عليها. والقوّة العقلية لا تقتصر على ذلك؛ بل تدرِك ظاهر الشيء وباطنه، فتميِّز ١٥ بين الماهية وأجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي. والباطن عندها كالظاهر في الإدراك. ولا شكّ أنّ الإدراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من المقتصر عليه. وأمّا الجزء الثاني منه فلأنّ مدرَكاتِ القوّة العقلية ذاتُ الحقّ تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية. والحسّ لا يدرِك شيئًا من ذلك؛ بل مدرَكاته الأجسام والأعراض الخسيسة المتغيّرة، فبين المدرَكين في الشرف بَوْن بعيد جدًّا.[٢]

١ إ: بالسطوح.
٢ إ — جدًّا.

[٢٣٤] الثاني من تلك الوجوه أنّه لو لم يكن اللذّة العقلية أقوى من اللذّة الحسية لكان حال البهايم من الحمير وغيره إمّا مساويًا لحال الملائكة أو أطيب. والتالي ظاهر الفساد فالمقدّم مثله.

[٢٣٥] الثالث منها أنّ اللذّة العقلية ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرّد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثّرة عند الإنسان على لذات يُظنّ أنّها أقوى اللذات الحسية. فإنّ الذي يجد استظهارًا في شيء من ذلك يوجب له أن يكون غالبًا إذا عُرض له مطعوم أو منكوح ربّما رفضهما. وإنّ لذّة نيل الحشْمة كالجاه وغيره مؤثَرة أيضًا عليها. فإنّ كثير النفس عاليَ الهمّة يختار ترك كثير من اللذّات الحسية على ترك ذلك. وإنّ لذّة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة [٣٦ب] موثَرة عند الكريم على لذّة التمتّع به. وكلّ ما هو آثرُ عند الشخص فهو ألذّ بالقياس إليه. فهذه اللذّات الباطنة مستعلية على الحسية الظاهرة. وإذا كانت اللذّات الباطنة وإن لم تكن عقلية[١] مستعلية على اللذّات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها أولى. وقس على ذلك حال[٢] الألمين.[٣]

[٢٣٦] وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن: **هو أنّ النفس إن اكتسبت الاعتقادات الحقّة، فإن لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية وأخلاقًا ذميمة يوجب الميلَ إلى الشهوات البدنية واللذّات الحسية، التذّتْ بوجدان ذاتها كذلك التذاذًا باقيًا وابتهجت بإدراك كمالاتها ابتهاجًا سرمدًا كالمؤمن المتّقي على رأينا. وإن اكتسب هيئات ردية بملابستها للبدن ومباشرتها للرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى المشتهيات الفانية تألّمت تألّمًا عظيمًا واشتاقت إلى مشتهَياتها التي ألِفتْ بها وقد حِيل بالموت[٤] بينها وبين ما تشتهي فتكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاءُ الوصول. ولكنّ هذا التألّم لا يدوم بل يزول آخِر الأمر؛**

١ بل وهمية.
٢ إ — الظاهرة وإذا كانت اللذّات الباطنة وإن لم تكن عقلية مستعلية على اللذّات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها أولى. وقس على ذلك حال.
٣ أي الألم العقلي والألم الحسي.
٤ أي وقد (م — وقد) وقع الحيلولة.

لأنّ سببه الهيئاتُ التي حصلتْ لها بملابسة الأمور البدنية وهي تزول بزوال ما استُفيدت منه من الأمزجة والأفعال. وهذه الهيئات مختلفة في شدّة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه. ويختلف التعذّب بها بعد الموت في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأينا.

٥ **[٢٣٧] وإن لم تكتسب الاعتقادات الحقّة فإن عرفتْ بالاكتساب النظري أنّ لها كمالًا تألّمتْ بعد المفارقة لاشتياقها إلى الكمال الفائت عنها سواء اكتسبت ما يُضادّ الكمال فصارت جاحدة[1] له من حيث الماهية[2] وإن كانت معترفة به من حيث الإنّية[3] أو اشتغلتْ بما صرَفَها عن اكتساب الكمال ممّا ليس بمُضادّ له فصارت مُعرِضة عنه أو لم تشتغل بشيء لكنّها تكاسلتْ في اقتناء الكمال فصارت مهمِلة إيّاه. وأسوؤهم حالًا هم**

١٠ **الذين اكتسبوا ما يُضادّ الكمال؛ لأنّهم يتعذّبون دائمًا بخلاف الباقين.**

[٢٣٨] ثم إنّ هؤلاء الثلاثة إن تلطّخت[4] بهيئات بدنية ردية تألّمْت بها أيضًا على حسب رداءة تلك [٣٧أ] الهيئات. وإن لم يتلطّخ لا يكون لهم تألّم بهذا الوجه. لكنّ التألّم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم لزوال تلك الهيئات الموجبة له. وإن لم تعرِف بالاكتساب النظري أنّ لها كمالًا فإن تلطّخت بهيئات ردية اكتسبها بملابسة البدن تألّمتْ مدّةَ بقاء تلك الهيئة على

١٥ **حسب رسوخها فيها. ثم يزول التألّم بزوال تلك الهيئة. وإن لم يتلطّخ فهي من أهل السلامة.**

---

١ أي منكرة (إ — منكرة) على معنى أنّها جاحدة لثبوت حقيقة الكمال وماهيته في نفس الأمر ويجعله من قبيل الأوهام والخيالات.

٢ أي ماهية الكمال.

٣ أي التحقّق.

٤ يقال لطخه بكذا لطخًا فتلطّخ به أي لوّثه فتلوّث.

وإن لم تكن من أهل السعادة لخلوّها عن أسباب اللذّة والألم والخلاص[1] فوق الشفاء[2] وهي في سَعة رحمة الله تعالى. والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البُلْه. وهم الذين يغلِب عليهم سلامةُ الصدر والسذاجة[3] كالأطفال ومن يجري مجراهم. وكذلك نفوس[4] الصلحاء والزهّاد.

٥ [٢٣٩] وبعضهم[5] ذهبوا إلى أنّ **أمثال هذه النفوس تتعلّق بأجسام أخر، لأنّها لا يجوز أن تكون معطَّلة عن الإدراك إذ لا معطَّل في الوجود، ولا تدرِك غيرَ الجسمانيات حتى تستغني في إدراكها عن جسم يكون موضوعًا لتخيّلاتها. ولا فعل لها غير الإدراك. فلا بدّ أن يتعلّق بأجسام أخر لا على أنّ النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسًا لجرم آخر مدبّرة له.** فإنّ ذلك عين مذهب التناسخ وهم[6] لا يقولون به؛ بل على أنّ ذلك ١٠ الجرم يكون موضوعًا لتخيّلاتها. فإنّ التخيّل لا يمكن إلّا بآلة جسمانية. ثم يتخيّل الصور التي كانت معتقَدة عندها. فإن كان اعتقادها في نفسها وأفعالها الخيرَ شاهدت الخيراتِ الأخروية على حسب ما اعتقدتْها في حياتها الدنيا، وإلّا فشاهدت العقابَ كذلك. والجسم الذي تتعلق به هذه النفوس إمّا أجرام سماوية أو أجرام متولّدة عن الهواء والأدخنة. ولا تكون مقارنًا لمزاج الجوهر المسمّى روحًا.

١٥ [٢٤٠] ثم إنّه اضطرب قول **الشيخ أبي علي** في قدر العلم الذي يحصل به السعادة الأخروية. ففي بعض كتبه اكتفى بالتفطّن للمفارقات،[7] وفي بعضها قال:

---

١ أي عن الألم.
٢ لأنّه إنّما يكون بعد تحقّق الألم.
٣ أي كونه ساذَجًا عن الغلّ والغشّ.
٤ فإن قيل (م، إ: قلت) كيف جعلهم ممّن لم يكتسب الاعتقادات الحقّة قلنا: لأنّهم مقلّدون في جميع ما اعتقدوا فلا اعتداد بذلك .
٥ أي الحكماء.
٦ أي الحكماء.
٧ عن المادّة.

«وأمّا قدر العلم الذي يحصل به هذه السعادة فليس يمكنني أن أنصّ عليه نصًّا إلّا بالتقريب. وأظنّ أنّ ذلك: أن يتصوّر الإنسانُ المبادي المفارقةَ تصوّرًا حقيقيًا ويصدّق [٣٧ب] بها تصديقًا يقينيًا برهانيًا، ويعرِف العِلل الغائية للحركة الكلّية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرّر عنده هيئةُ الكلّ ونِسب أجزاء بعضها إلى بعض والنظامُ الآخذ من المبدأ الأوّل إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصوّر العناية وكيفيتها ويتحقّق أنّ للذات المتقدّمة على الكلّ أيُّ[١] وجود يخصّها وأيّة وحدة يخصّها وأنّها كيف يُعرف حتى لا يلحقها تكثّر وتغيّر بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات إليها. ثم كلّما ازداد الناظر استبصارًا زاد للسعادة استعدادًا.» هذا[٢] جملة ما يقولون في أمر المعاد الروحاني.

[٢٤١] واعترُض عليهم بأنّا لا نسلّم أنّ اللذة إدراكُ ما هو كمال وخير عند المدرِك من حيث هو كذلك، وتحديدها به لا يدلّ على أنّ اللذّة ما ذُكر. وإنّما يلزم لو كان حدًّا لها بحسب نفس الأمر، وهو ممنوع. وعدم انفكاك أحدهما[٣] عن الآخر لا يدلّ على الاتّحاد على أنّ عدم الانفكاك أيضًا ممنوع. والاعتماد على التجارب الظنية غير مفيد لأنّ الاستقراء وإن كان لأكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئي حالُه بخلاف ما وُجد بالاستقراء. لا يقال عدم الانفكاك ضروري حاصل بالتجربة لا نظري يُستدلّ عليه بالاستقراء ليتوجّه عليه ما ذُكر لأنّا نمنع الضرورة وأيَّ دليل يدلّ عليها.

---

١ إ — أيُّ.
٢ إ: هذه.
٣ أي اللذّة والإدراك.

[٢٤٢] ثم إن سلّمنا أنّ إدراك ما هو كمالٌ لذّةٌ في الجملة ولكن لا نسلّم أنّ كلّ إدراك لكلّ ما هو كمال لذةٌ؛ بل اللذّة إنّما هو إدراك الكمال الجسماني. فإنّ إدراك الكمال الجسماني[١] يجوز أن يكون مخالفًا بالحقيقة لإدراك الكمال الغير الجسماني، فلا يلزم من كون أحدهما لذّةً كونُ الآخر كذلك. ولو سلِّم أنّ إدراك الكمال مطلقًا جسمانيًا[٢] كان أو غيرَه لذةٌ ولكن لا نسلّم أنّ النفس باقية بعد خراب البدن. وما استدلّوا به عليه فقد عرفتَ ضعفه. ولو سلِّم بقاؤها بعد خراب البدن لكنّ كونها قابلةً للصور العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها لها مشروطًا بتعلّقها بالبدن. ولو سلِّم كونُها قابلةً حينئذٍ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصورة العقلية فيها. وإنّما يلزم لو كان الفاعل موجبًا لا مختارًا، وهو ممنوع. ثم إنّ ما ذكروه معارض بأنّ النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات، فلو كانت إدراكاتها نفسَ اللذّات لكانت متلذّذة [والتالي باطل][٣] [٣٨أ] كما كانت عالمة.

[٢٤٣] والقبول بأنّ الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذّات الجسمانية مانع عن حصول اللذّة العقلية قولٌ بكون[٤] الشيء مانعًا عن حصول شيء عند حصوله. وأيضًا اللذّات الجسمانية أضعف من اللذّات العقلية عندهم؛ بل لا نسبة للذّات الحسية إلى اللذّات العقلية عندهم. فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعةً من تلك اللذّات العظيمة النفسانية؟

[٢٤٤] وقد يجاب عنه بأنّهم لم يقولوا إنّ اللذّة إدراك[٥] فقط؛ بل قالوا إنّها إدراك مشروط بشرائط. ولعلّ العالم بالمعلومات العادمَ اللذّة لا يكون مستجمعًا لتلك الشرائط. ثم إنّه إن استجمع الشرائط فلا نسلّم أنّه يكون عادم اللذّة.

١ إ — فإنّ إدراك الكمال الجسماني.
٢ إ: مطلقًا سواء كان جسمانيًا.
٣ إ: لكن التالي باطل.
٤ إ: يكون.
٥ إ: الإدراك.

فإنّا نرى كثيرًا من المتعلّمين الذين لم يتعلّموا إلّا مسائل معدودة يبتهجون بها أشدّ ابتهاج ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلًا عن لذة مطعوم أو منكوح. هذا ثم قولهم '**إنّ الألم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبها بملابسة البدن يزول عاقبةَ الأمر بزوال تلك الهيئات**' لا يستقيم على أصولهم. فإنّ القابل لتلك الهيئات النفسُ والفاعل لها هو المبادي المفارقة. وعندهم أنّ العلّة القابلة والفاعلة للشيء إذا كانتا موجودتين وجب وجودُ ذلك الشيء كما ذكروه في بقاء الكمالات العلمية. فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها التألّم الحاصل بسببها؟ وكونها حاصلة بملابسة الأمور البدنية من الأفعال والأمزجة لا يوجب زوالها؛ لأنّ[1] ما ذُكر من ملابسة الأمور البدنية مُعِدّة لحصول تلك الهيئات، وانعدام المُعِدّ وطولُ العهد به لا يوجب انعدامها.

[٢٤٥] وقد يجاب عنه بأنّ **النفس بمفارقة البدن لم يخرج عن**[2] **أن تكون منفعلة عن الحركات السماوية. فإنّ في عالم النفوس تجدّدات مستندة إلى الحركات الفلكية. وأقلّها ما يعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للأبدان قرنًا بعد قرن على الدوام والاستمرار. ولا يبعُد أن يكون التلاحق المذكور موجبًا لأحوال يتجدّد لكلّ نفس من النفوس [٣٨ب] المفارقة أو لبعضها يوجب تلك الأحوال استعدادًا لزوال تلك الهيئات عنها. فيزول عند تمام استعدادها لزوالها. وليس كلّ ما يحدث عن علّة في قابل واجبَ الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل؛ بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيّرات الفلكية فينعدم عن القابل وإن كانت ذات القابل باقيًا كما في الكون والفساد.**

---

١ إ — لأنّ.
٢ إ — عن.

[٢٤٦] وردّ هذا الجواب بأنّه لمّا جاز زوال الهيئات النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جاز أن يزول إدراكاتها أيضًا. فلا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبدًا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة، ولا الجزمُ باستمرار الألم في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة. ثم فرقُهم بين الجاحدين والمهملين والمعرضين بأنّ ألم الجاحدين مؤبّد دونهما غير صحيح؛ لأنّ سبب الألم في الأقسام الثلاثة هو الشوق إلى الكمال الفائت. ولا فرق بين ثلاثة في هذا السبب. فما الذي[١] أوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض؟ والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكّم باطل. فإن قلت: الفرق بيّن؛ فإن الجاحدين فيهم اعتقادات باطلة مضادة لكمالهم دونهما، قلنا: الاعتقادات المضادّة للكمال ليست بمستندة إلى البراهين. فلم لا يجوز زوالها وعدم بقائها حتى يدوم التعذّب بسببها؟

[٢٤٧] وأيضًا المشتاق إلى الشيء الغير الواصل إليه إنّما يكون معذَّبًا إذ كان جازمًا بكونه غيرَ واصل إليه.[٢] والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات علومًا. فإن بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم يتألّم بفقدان الكمال، إذ لا شعور لها بفقده؛ لأنّ المفروض أنّه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علومًا. وإن لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فليزل[٣] تلك الاعتقادات الباطلة أيضًا. وإلّا فما الفرق؟ فلا يحصل لها الألم السرمدي.

١ إ: فالذي.
٢ س — إليه.
٣ إ: فيزل.

[٢٤٨] وقد يقال[١] لا يزول الاعتقاد بكون[٢] تلك الاعتقادات علومًا ولا يلزم منه نفي التألّم؛ لأنّ تألّمها ليس للاشتياق إلى الإدراك بل لأنّها لما اعتقدت أنّ ما أدركته من الأمور الغير المطابقة [٣٩أ] للواقع كمال ومطابق للواقع ورجتْ الوصول إلى ما أدركته فإنّه لا محالة يفقد[٣] بعد الموت ما رجته فتخيب فتصير معذَّبة بفقدان ما ٥ رجت الوصول إليه. قيل وفيه نظر؛ لأنّ اللذّة عندهم كما مرّ إدراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرِك من حيث هو كمال وخير.

[٢٤٩] وفائدة قولهم[٤] 'عند المدرك' على ما صرّحوا به هو إيذانٌ أنّ المعتبَر في اللذّة كماليتُه وخيريته في اعتقاد المدرِك لا في نفس الأمر، حتى لو لم يكن الشيء كمالًا وخيرًا في نفس الأمر لذلك المدرِك وهو يعتقد كماليته وخيريته يتلذّذ به. فلو ١٠ لم يزل لصاحب الجهل المركّب اعتقادٌ أنّ ما أدركه حقّ مطابق للواقع لزم أن يتلذّذ بما أدركه. فيكون من أهل السعادة. فلا أقلّ من أن يكون له لذّة مخلوطة بألم فقدان ما رجت الوصول إليه. ولا يقولون به؛ بل يزعمون أنّ ألمه هو الألم الشديد الذي لا ألم فوقه. ثم إنّ نفوس البُلْه والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير[٥] مطابقة للواقع بزعمهم.[٦] فكيف يكونون من أهل السلامة؟

١ في الجواب عمّا أورده بقوله 'وأيضًا'.
٢ إ: يكون.
٣ إ: يفقد؛ لظهور عدم مطابقته للواقع بعده.
٤ إ: لهم.
٥ لعدم كمال عقولهم فيتبعون الوهم في كثير من الأحكام.
٦ أي زعم الحكماء.

[٢٥٠] فيمكن أن يقال: هم لا يعتقدون أنّ للنفس كمالًا فلا يكون لهم شوق إلى الكمال الفائت فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم.

[٢٥١] ثم استدلالهم على تعلّق أمثال[١] تلك النفوس بأجسام أخر بأنّها إن[٢] لم تتعلّق تكون معطَّلة، ولا معطَّل في الوجود، ممنوع بمقدمتيه. فإنّها تشعر بذواتها ووجودها. فلا تكون معطَّلة عن الإدراك. وسلْب[٣] التعطّل وإن كان مشهورًا فيما بينهم لكنّه ليس ضروريًا ولا مبرهَنا[٤] عليه فهو في حيِّز[٥] المنع أيضًا. وأيضًا جعْل جرم الفلك آلة[٦] لتخيّلات نفوس البُلْه والصلحاء غير مستقيم؛ لأنّ أجزاء الفلك متشابهة. فليس بعض تلك الأجزاء بأن يكون آلة[٧] لبعض تلك النفوس أولى من البعض. فإمّا أن يكون كلّ جزء منها آلة لكلّ واحدة من النفوس أو لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس. والقسم الأوّل ظاهر الاستحالة فتعيّن الثاني فبطُل جعْل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيّلاتها. [٣٩ب]

[٢٥٢] وبالجملة فأكثر ما ذكروا في هذه المسألة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع العلمية. ثم إنّا لسنا نُنكر على الحكماء من جهة أنّهم أثبتوا المَعاد الروحاني واللذّات والآلام العقليَّين وكونَهما أعظمَ من الحسيَّين؛ فإنّ المهرة المتقنين من علماء الإسلام ذهبوا إلى ذلك.

---

١ إ — أمثال.
٢ إ — إن.
٣ منع للمقدّمة الثانية.
٤ إ — ولا مبرهَنا.
٥ إ: خير.
٦ الواحد.
٧ إ — آلة.

بل يمكن أن يوجَد في كلام الله تعالى وكلام رسوله [عليه السلام] ما يشير إلى ذلك.
وإنّما نُنكر عليهم من جهة أنّهم أنكروا المَعاد الجسماني واللذّات والآلام الجسمانية
في الدار الآخرة على ما دلّ عليه كتاب الله وكلام رسوله [عليه الصلوة السلام] في
مواضع غير معدودة بحيث لا مجال[1] لارتكاب تأويلهما وصرفهما عن ظاهرهما.

٥ [٢٥٣] قال **الإمام الرازي** [عليه الرحمة[2]]: «إنّا لا نُنكر اللذّة العقلية ولا أنّها
أقوى من غيرها؛ ولكن ذلك ممّا لا يمكن إثباته[3] بالأدلّة العقلية. وليس كلّ ما لا
يمكن إثباته بهذا الطريق وجب إنكاره؛ فإنّ أحدًا لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء
وروايحها لتعذّر عليه ذلك مع أنّ الحسّ يشهد بثبوتها. وهذه اللذّات العقلية من هذا
القبيل. ولا سبيل إلى التصديق الجازم بها إلّا بالوصول إليها. وكلّ من كان انقطاعه
١٠ عن العلايق الجسدانية وانجذابُه إلى المعارف الإلهية أتمّ كان حظُّه منها أوفى. ولقد
رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرّة بعد أخرى ما قوِي إيماننا بها وسكن
نفسنا[4] إليها. والظاهر من الحكماء أنّهم ما ذكروا من الوجوه التي حكينا عنهم إلّا
ليكون جارية مجرى المنبِّهات والمشوِّقات.

[٢٥٤] وأنا أزيد عليها فأقول: الكمال لذاته محبوب بالاستقراء. فإنّ كلّ حِرفة
١٥ خسيسة أو نفيسة فإنّ الكامل فيها راجح في الحبّ على الناقص. وكما أنّ مراتب
الكمال كثيرة فكذا مراتب الحبّ كثيرة. ولمّا كان الكمال الأقصى [ليس إلا] لله
تعالى فالحبّ الشديد ليس إلّا لله تعالى. ثم إنّ شدّة الحبّ تُفيد حالتين مرتّبتين:

---

١ إ: محال.
٢ س؛ م: رحم.
٣ إ: إثباتها.
٤ إ: نفوسنا.

الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بإدراك المحبوب. ويدلّ عليه الاستقراء. فشدّة حبّ الله تعالى لا بدّ وأن يورث هاتين الحالتين. وأصحاب الذوق يسمّون الغفلة عمّا سوى الله تعالى فناء. وكما [٤٠أ] أنّ الكامل بالنسبة إلى الأكمل لا يُعدّ كاملًا كذلك حبّ الكامل بالنسبة إلى حبّ الأكمل لا يسمّى حبًّا. ولذلك لا يبقى الحبّ الشديد إلّا لله تعالى.[١] فلا يطمئنّ القلوب إلّا بذكره كما قال عزّ من قائلٍ ﴿**ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب**﴾[٢]

[٢٥٥] والذي يظنّه الحكماء من أنّ العلم بالأمور العقلية كلّها أسباب اللذّة العقلية فهو خطأ؛ بل اللذّة لا تحصل إلّا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبّته. ثم إنّ العلم بالله لمّا لم يحصل للعقول البشرية إلّا بواسطة العلم بأفعاله فكلّما كان العلم بها أكثر والاطّلاع على حكمته أتمّ كان حبّه والالتذاذ بحبّه أتمّ. فهذا ما عندي في هذا الباب. والله أعلم بالصواب. **هذا لفظ الإمام** [رحمه الله تعالى].[٣]

[٢٥٦] وأمّا المقام **الثاني** فتقريره هو أنّهم قالوا: **الأبدان**[٤] **البشرية ينعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلّا الموادّ العنصرية المتفرّقة المختلطة بأجزاء العناصر. ثم إنّها لا تعاد أصلًا. وما ورد به الشرايع من إثبات المعاد الجسماني واللذّات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة أمثال ضُربت على حدّ أفهام الخلق لبيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان؛ لأنّ الأنبياء [عليهم السلام] مبعوثون إلى كافّة الخلائق، وأكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذّات العقلية. وذلك كالآيات المُشعِرة بالجهة**[٥] **والجسمية.**

---

١ س؛ م — تعالى.
٢ الرعد: ١٣/٢٨.
٣ س: رحمه.
٤ إ: لا بدّ أن.
٥ الله تعالى.

[٢٥٧] قلنا: إنّما يصحّ التأويل والصرف عن الظاهر إذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الآيات المُشعِرة بالجهة والجسمية؛ فإنّ الأدلّة العقلية والبراهين القطعية دلّت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر. وأمّا فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلًا عن الدليل القاطع؛ بل أكثر الآيات والأحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل. يشهد بذلك تتبّع كتاب الله تعالى وسنّة رسول الله [صلى الله تعالى عليه وسلم].[١]

[٢٥٨] وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة: منها أنّ **المعاد الجسماني إمّا بأن يُعدِم الله تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلّية ثم يوجِدها[٢] بعينها أو يفرّق [٤٠ب] أجزاءها ثم يجمعها ويعيد إليها الحياة. وكلاهما يتضمّن إعادة المعدوم بعينه. أمّا الأوّل فظاهر. وأمّا الثاني فلأنّ الإنسان المعيّن مشارك لسائر الناسِ في الإنسانية وممتاز عنهم في تعيّنه وتشخّصه. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. فتشخّص كلٍّ واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدًا على ما له من الإنسانية.[٣] وذلك الزائد لا بدّ أن يكون صفة قائمة به. فعند تفرّق الأجزاء لا بدّ[٤] أن ينعدم تلك الصفة. فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن المشخّص فلا بدّ وأن يعيد تشخّصه الذي انعدم، وإلّا لم يكن معيدًا لذلك الشخص. وهو خلاف المفروض فيلزم إعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة.**

١ إ: عليه السلام.
٢ س: يوجد.
٣ وهي ما به الاشتراك.
٤ فإن قيل لا نسلّم أنّ الثاني يتضمّن إعادة المعدوم بعينه. ولم لا يجوز أن يكون تشخّص زيد عبارة عن تشخّصات أجزائه الأصلية الباقية من أوّل العمر إلى آخره ويكون تعيّنات تلك الأجزاء باقية بعد التفرّق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارضة للمجموع. فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء وجعلها حيّة فقد أعاد زيدًا من غير أن يكون هناك إعادة المعدوم بعينه قلنا: لو كان الأمر على ما ذُكر لكان من الواجب أن يقال (م: لا يوجد) عند موت شخص وتفرّق أجزائه النارية والهوائية والمائية والأرضية 'إنّها عين ذلك الشخص'، إذ لم يُعتبر في شخصيته إلّا تلك الأجزاء وتشخّصاتها التي لم ينعدم شيء منها وأنّه أي هذا المعقول (م: لا يوجد) معلوم الفساد بالضرورة.

[٢٥٩] أما أوّلًا فلأنّ المعدوم لا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود إذ لا بدّ في الحكم عليه بصحّة العود من الإشارة[١] إليه[٢] وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصحّ عوده وإلّا لكان الحكم بصحّة عوده صحيحًا.

[٢٦٠] وأمّا ثانيًا فلأنّه يستلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة.

٥ **[٢٦١] وأمّا ثالثًا فلأنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع مشخّصاته لجاز إعادة وقته الأوّل؛ لأنّه من جملتها ضرورة أنّ الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غيرُ الموجود بقيد كونه في وقت آخر. واللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأً من حيث إنّه مُعاد؛ إذ لا معنى للمبتدأ إلّا الموجود في وقته الأوّل فكذا الملزوم.**

[٢٦٢] وأمّا رابعًا فلأنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجَد ابتداءً بدلًا عنه ما
١٠ **يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخّصة؛ لأنّ حكم الأمثال واحد. واللازم باطل لاستلزامه عدم التميّز بين المبتدأ والمعاد؛ لأنّ المفروض اشتراكُهما في الماهية وجميع العوارض.**

[٢٦٣] والجواب أنّا لا نسلّم امتناع إعادة المعدوم بعينه. وما ذُكر من الوجوه على بطلانه فمدفوع.

١٥ [٢٦٤] أمّا **الأول** فلأنّا لا نسلّم أنّ المعدوم لا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود. قوله 'إذ لا بدّ من الحكم عليه من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية' قلنا: إن أريد انتفاء الهوية مطلقًا في الخارج وفي الذهن فممنوع.

---
١ أي العقلية.
٢ إ — إليه.

وإن أريد في الخارج [٤١أ] فمسلَّم لكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الإشارة إليه. فإنّ التميّز والثبوت عند العقل كافٍ في الإشارة العقلية وهي كافية في صحّة الحكم. والاحتياج إلى الثبوت العيني إنّما هو عند ثبوت الصفة في الخارج. ولو سلّم فامتناع الحكم عليه بصحّة العود لانتفاء الإشارة إليه لانتفاء هويته لا يستلزم ٥ امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّره متصّور أويُحكَم عليه بشيء من الأحكام.

[٢٦٥] و أمّا **الثاني** فلأنّا لا نسلّم لزوم تخلّل العدم بين الشيء و نفسه بحسب الوقتين. فإنّه لا معنى لتخلّل العدم ههنا سوى أنّه كان موجودًا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتّصف به في زمان ثالث. ومآله راجع إلى تخلّل العدم ١٠ بين زماني وجوده. وإذا اعتُبر نسبة هذا التخلّل إلى العدم مجازًا كفاه اعتبارُ التغاير في الوجود بحسب زمانيه.

[٢٦٦] وأمّا **الثالث** فلأنّا لا نسلّم كون الوقت من المشخّصات. فإنّ كلّ أحد يقطع بأنّ ثيابه وكتبه اليوم هي[١] بعينها التي كانت بالأمس[٢] حتى إنّ من زعم خلاف ذلك نُسب إلى السفسطة.

١٥ [٢٦٧] وأمّا **الرابع** فلأنّا لا نسلّم الشرطية؛[٣] بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال؛ إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد فيكون التشخّص الواحد مشترَكًا بينهما فلا يكون تشخّصان؛[٤] لأنّ معنى التشخّص التوحّد المانع من الشركة مطلقًا.

---

١ إ: معي.
٢ إ: بالاسيس.
٣ أي ملازمتها.
٤ س: تشخّصًا.

[٢٦٨] فإن قلت: الحكم بامتناع إعادة المعدوم ضروري. وما ذُكر من الوجوه في صورة الأدلّة تنبيهات لا يضرّ منعُها، قلنا: ممنوع. كيف وقد قال بجوازه جمٌّ غفير من العقلاء؟ ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجمَّ الغفير من العقلاء غير مسموعة. ثم إن سلّمنا امتناع إعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل أن يقال الإنسان هو الأجزاء ٥ الأصلية الباقية من أوّل الحياة إلى الممات. وتلك الأجزاء قليلة جدًّا، وهي المسمّاة بالروح. فعند حضور الموت بأمر الله تعالى الملائكة تقبِض تلك الأجزاء التي هي الإنسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تفرّق وتبدّل وتغيّر في صفاتها. فلا يلزم إعادة المعدوم [٤١ب] أصلًا.

[٢٦٩] ومنها أنّه لو أكل إنسان إنسانًا وصار غذاء وجزءًا من بدنه كما يقع في أيّام ١٠ القحْط بل نقول لا حاجة فيه إلى هذا الفرض؛ فإنَك إذا تأمّلت ظاهر التربة المعمورة علمت أنّ ترابها جثث الموتى قد جُعل منها النبات وأكله الدوابّ وأكلناها، وأيضًا قد زُرع فيها وغُرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها. فالأجزاء المأكولة إمّا أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول. وأيًّا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادًا بتمامه. وأيضًا لا سبيل إلى جعلها جزءًا من كلٍّ منهما، والعلم به ضروري. ولا ١٥ أولوية بجعلها جزءًا من بدن أحدهما دون الآخر. بقي أن لا يجعل جزء الشيء من ذينك البدنين. وذلك يُبطل الإعادة بمعنى جمع الأجزاء.

[٢٧٠] والجواب أنّ المُعاد هو الأجزاء الأصلية الباقية من أوّل العمر إلى آخره. والأجزاء المأكولة فضلة[١] في الآكل فتُجعل جزءًا من المأكول من غير لزوم فساد. فإن قيل يجوز أن تكون الأجزاء الأصلية من[٢] المأكول استحال[٣] دمًا ثم منيًّا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الأصلية من المأكول أجزاء أصلية لذلك المولود ٥ فيعود المحذور، قلنا: لا فساد في الأجزاء بل في الوقوع، فلعلّ الله يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن يصير أجزاء أصلية لشخص آخر.

[٢٧١] ومنها أنّه لو صحّت الإعادة بالتفسير المذكور لصحّ أن يكون الإنسان من غير أب وأمّ. والتالي باطل فالمقدّم مثله. أمّا الشرطية فظاهرة. وأمّا بطلان التالي فلأنّه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كلّ إنسان تراه أن يكون تكوّنه لا من الأب والأمّ. ١٠ وذلك سفسطة ظاهرة.

[٢٧٢] وأيضًا نحن نعلم بالضرورة أنّ العناصر ما لم تستحل في الأطوار بأن تصير نباتًا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الإنسان أو نباتًا صالحًا لأن يكون غذاء للإنسان ثم يأكله ويستمرئه فيصير دمًا ثم منيًّا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير إنسان.

---

١ س: فضل.
٢ إ — من.
٣ أي انقلب.

[٢٧٣] والجواب عنه أنّا لا نسلّم بطلان التالي. قوله أوّلا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كلّ إنسان تراه قلنا: إن أريد بالجواز في قوله لجاز في كلّ إنسان [٤٢أ] تراه الإمكانَ الذاتي فمسلّم ولا سفسطة فيه. وإن أريد[١] تردّد الذهن فممنوع. فإنّ النفس قد علمت بالعادة أنّ الأناسي الموجودة الآن إنّما تكوّنت من الأب والأمّ. فإذا خرق ٥ الله تعالى العادة بإيجاده من غير أب وأمّ سلب[٢] هذا العلم عن العقل ولا يخلقه.

[٢٧٤] وقوله ثانيًا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر ما لم تستحل في الأطوار بأن تصير نباتا إلى آخره، ممنوع. بل المعلوم لنا هو أنّ العناصر إذا استحالت في الأطوار المذكورة تصير إنسانًا. وأمّا أنّه لا يكون إلّا بهذا الطريق فلا علم لنا به. فلعلّ هناك طريقًا آخر أو طرقًا متعدّدة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا إياها. وقد ورد في بعض الأخبار ١٠ أنّه يعمّ الأرضَ مطرٌ في وقت البعث قطراتٍ تشبه النُّطَف ويختلط بالتراب. فلا يبعد أن يكون في الأسباب الإلهية أمور جارية مجرى ما ذُكر؛ فإنّ في خزانة المقدورات غرائب وعجايب لا يعلمها إلّا الله سبحانه وتعالى. وليس إنكاره إلا كإنكار سائر الأمور الثابتة الوجود الخفيّة الأسباب كالسحر والنيرنجات[٣] والطلسمات. وليكن هذا آخر الرسالة. [٤٢ب]

١ فالمعنى لو جاز ذلك في الجملة لتردّد في كلّ إنسان إلى آخره.
٢ س؛ م: ا سلب.
٣ المسماة بالوفق.

قد شرعتُ في جمعه وترتيبه في شهر شوّال من سنة ثمان وثلاثين ومائة وألف، وختمته في غُرّة ذي الحجّة الشريفة من تلك السنة بعون الله تعالى وتوفيقه.[١]

وقد استنسختُ هذه النسخة من نسخة المؤلّف المعتمَد على صحّتها في سنة ١١٣٩ وشهر ذي الحجّة الشريفة، تمّ.

١ إ — وتوفيقه.